



THÈSES

DE PHILOSOPHIE.

IMPRIM. DE CARPENTIER-MÉRICOURT,
Rue Trainée, n° 15, près S.-Eustache.

Manuel Complet

DE

PHILOSOPHIE,

OU

THÈSES

DE LOGIQUE, DE MÉTAPHYSIQUE
ET DE MORALE,

POUR PRÉPARER LES JEUNES GENS A L'EXAMEN DE BACHELIER ÈS-LETTRES
ET AU CONCOURS DES COLLÉGES ROYAUX.

SECONDE ÉDITION,

Revue, corrigée et considérablement augmentée.

PAR EDME PONELLE,
Auteur de plusieurs Ouvrages Élémentaires.



PARIS,
A LA LIBRAIRIE CLASSIQUE
DANS LES FACULTÉS DES LETTRES, DE DROIT ET DE MÉDECINE,
CHEZ MANSUT FILS,
RUE DE L'ÉCOLE DE MÉDECINE, N° 4.

Année scolaire 1829—1830.

PRÉFACE.

L'ACCUEIL favorable que notre première édition a reçu du public, et surtout des jeunes étudians, non-seulement nous oblige à en publier une seconde, mais nous fait encore une loi de la rendre en tout digne de son objet ; aussi n'avons-nous rien épargné pour améliorer notre travail. Nous l'avons augmenté de la partie *morale* de la philosophie, objet principal peut-être de cette science, quoiqu'il n'en soit regardé que comme un intéressant corollaire ; nous y avons également joint d'importantes dissertations métaphysiques, complément nécessaire de celles que nous avons déjà publiées ; enfin, nous offrons un très-grand nombre de notes sur les systèmes de la philosophie moderne, et des savans qui jusqu'à ce jour ont élevé une bannière indépendante de l'école, aux élèves qui ne se livrent pas à l'étude dans le seul

but de remplir la formalité de l'examen, mais qui veulent au contraire chercher la science, pour elle-même, et en sonder les profondeurs.

Cependant nous sommes loin d'avoir la prétention de donner au public un ouvrage très-profond; jeune nous-même, nous n'offrons aux jeunes étudians, outre les notions élémentaires, que le faible tribut de nos réflexions et de notre courte expérience; mais au moins peut-être avons-nous abrégé la route épineuse qu'ils doivent parcourir. En leur indiquant les sources où nous-même nous avons puisé, nous leur évitons de fatigantes recherches; en analysant avec quelque concision et quelque clarté les systèmes des philosophes célèbres, nous pouvons souvent leur épargner de longues et arides lectures.

Au reste, quoique déjà nous ayons été l'objet de quelques critiques indirectes, nous n'avons rien changé à notre premier plan. D'abord parce que ces critiques ne nous ont pas semblé justes; et en second lieu, parce que, loin d'être bienveillantes et amicales, elles n'étaient qu'intéressées. Nous voulons parler de celles que contient contre nous le *Prospectus* d'un ouvrage non encore commencé, et

qui, pour prendre date, annonce long-temps d'avance un travail semblable au nôtre, contenu dans le vaste cadre de plusieurs volumes de sciences, espèce d'Encyclopédie compacte, qu'on prétend devoir être à l'usage des étudians. Nous ignorons ce que sera cet ouvrage, ou s'il paraîtra jamais : toutefois le Prospectus nous reproche de n'avoir pas compris dans notre ouvrage la partie *morale*, ce à quoi l'édition que nous publions répond victorieusement ; il semble aussi blâmer la forme de dialogue que nous avons adoptée. Le public seul est juge, mais nous avons cru servir plus utilement les élèves en leur donnant de courtes réponses faciles à retenir, et s'appliquant directement aux questions qui leur seront adressées, qu'en faisant un corps d'ouvrage à la fois trop grave et trop long pour être aussi facilement conservé dans la mémoire. Peut-être nous sommes-nous trompé; mais autant la forme dialoguée nous aurait semblé ridicule dans un savant traité, qui demande toutes les ressources de l'éloquence et de la dialectique pour en déduire une satisfaisante conviction, autant elle nous a paru convenable dans un ouvrage purement élémentaire, sans apprêt

comme sans prétention. Nous avons néanmoins changé plusieurs passages qui nous ont paru n'être pas assez clairement exprimés. Nous avons ajouté à certaines preuves des preuves plus fortes, et nous avons fait subir à toutes nos assertions l'examen sévère de la raison, supprimant d'une main courageuse celles dont la vérité pourrait offrir un doute. Notre plan est bien simple; il est fondé sur le *Manuel pour le baccalauréat*, qui nous a donné une connaissance positive des objets qui doivent servir de matière aux examens des élèves. Ce ne sont pas des dissertations générales que nous avons voulu offrir dans notre livre; nous avons pensé, avec raison sans doute, que puisqu'on pouvait savoir ainsi d'avance quelles étaient les questions qui seraient adressées à l'étudiant, le plus important pour celui-ci serait de posséder un ouvrage où fussent renfermées le plus grand nombre possible de ces questions; où les réponses consistassent en un résumé clair et complet de ce que nos meilleurs auteurs ont publié d'important sur la matière; où les réponses, enfin, loin d'être écrites en style ambitieux, et dictées par le désir d'énoncer de nouveaux sys-

tèmes, se renfermassent dans le simple cadre tracé par le bon sens, et destiné seulement à contenir ce qui est rigoureusement utile à la jeunesse.

Avons-nous atteint le but que nous nous étions proposé? Nous l'ignorons; l'avenir nous l'apprendra. D'autres donneront aux élèves des leçons plus doctes et plus éloquentes; notre seul dessein est de leur rendre élémentaires, autant qu'il est en nous, les matières sur lesquelles on doit les interroger. Nous serons toujours disposé à corriger dans nos écrits ce qui s'écarterait de la ligne que nous nous sommes tracée.

Puissent les étudians, à qui nous destinons ce livre, y voir une preuve de nos efforts pour leur être utile, et pour leur épargner, aux dépens de nos veilles, des recherches et des travaux qui ne sont pas exempts de quelques ennuis!

E. P.

Avant d'entrer en matière, nous ne croyons pas inutile d'indiquer aux élèves les meilleurs ouvrages des principaux philosophes.

Élémens de philosophie, par *Dugald Stewart*, traduits de l'anglais par Prévost de Genève.

L'ouvrage de ce savant, l'un des premiers philosophes de l'Angleterre, renferme toutes les notions que l'on peut désirer sur l'association des idées. On doit des éloges au traducteur.

Essais philosophiques, par le même.

Influence de l'habitude sur la faculté de penser, par *Maine de Biran.*

L'auteur, dont la science déplore la perte récente, a traité son sujet avec un talent remarquable. Il a obtenu le prix décerné par l'académie de Dijon.

Essai sur l'origine des connaissances humaines; Traité des systèmes; l'Art de penser; la Logique; l'Art d'écrire de *Condillac.* (Edition de Noël.)

La méthode de Condillac a fait faire un pas immense à la science. Malheureusement ce philosophe a confondu la sensation avec la sensibilité! Il n'a pas vu que l'activité de l'âme est nécessaire pour la formation de l'idée; cependant on l'a accusé à tort de favoriser le matérialisme.

Leçons de philosophie, par M. *Laromiguière.*

Il était réservé à ce professeur célèbre de perfectionner le système de Condillac; son ouvrage, qui traite principalement de l'origine des idées, est déjà adopté en France et dans plusieurs universités de l'Europe. (Voyez les thèses troisième et quatrième de *Logique.*)

Les Paradoxes de Condillac, par le même.

Essai analytique sur les facultés de l'âme, par *Charles Bonnet.*

Bonnet est parti du même point que Condillac, et a rattaché sa théorie à la nature morale et aux croyances religieuses.

Histoire comparée des systèmes de philosophie, par *Degérando.*

Cet ouvrage, digne de la réputation que l'auteur s'est acquise par ses brillans et utiles écrits, a coûté vingt années de travaux et de recherches. Quatre volumes seulement ont paru; les autres sont attendus avec impatience par tous les savans.

Traité des signes et de l'Art de penser, par le même.

De l'Abus de la philosophie du dernier siècle, par *Portalis.*

Plus qu'aucun autre, M. Portalis a été à même de connaître et d'apprécier ces théories désolantes dont le dix-huitième siècle était loin de prévoir les funestes effets.

Ce livre décèle à chaque page l'homme de bien; et on peut dire de l'auteur : *Vir bonus, dicendi peritus.*

Théorie des êtres insensibles, ou Cours de métaphysique sacrée et profane, par l'abbé *Para Duphanjas.*

Cette métaphysique, à laquelle on pourrait peut-être reprocher un peu de prolixité, est rédigée dans la forme géométrique par Lemmes, Théorèmes, etc. On y trouve néanmoins des renseignemens précieux sur la *Spiritualité de l'âme*, sur la *Différence de l'homme et des animaux*, sur la *Liberté*. L'auteur expose et réfute toutes les objections de Collins et des autres sophistes.

La méthode de *Descartes* et ses Méditations.

Le chapitre de *Pascal* sur la Manière de prouver la vérité et de l'exposer aux hommes.

La Logique de *Port-Royal.*

L'Essai sur l'entendement humain, de *Loke.*

Les Nouveaux essais sur l'entendement humain de *Leibnitz;* sa Théodicée.

Recherches de la vérité, par *Mallebranche;* ses Entretiens métaphysiques.

De l'Existence de Dieu, par *Fénélon.*

De l'Existence de Dieu, par *Clarke.*

L'Introduction à la philosophie, de *S'Gravesande*.
Principes du droit naturel, par *Burlamaqui*.
Lettres d'*Euler* à une princesse d'Allemagne.
Les Dialogues de *Platon*.
Les Analytiques d'*Aristote*.
Les Traités philosophiques de *Cicéron*.
Le livre *De augmentis scientiarum*, et le *Novum organum*, de *Bacon*.

LOGIQUE.

THÈSE PREMIÈRE.

Qu'est-ce que la philosophie? Peut-on et doit-on la définir? Comment peut-on la diviser? Quels sont les rapports de la philosophie avec les autres branches des connaissances humaines? Du but et de l'utilité de la philosophie.

Demande. Peut-on et doit-on définir la philosophie?

Réponse. Il est hors de doute qu'on ne peut donner une définition qui convienne aux différens systèmes, et qui soit généralement admise par les savans souvent peu d'accord sur l'idée qu'ils doivent attacher au mot de *philosophie* (1). Chacun d'eux lui attribuant un sens différent, il y a autant de définitions que d'auteurs. Les Grecs eux-mêmes, qui ont inventé le mot de *phi-*

(1) Les philosophes ne se sont pas accordés non plus sur l'origine de la philosophie.

Platon et Aristote l'ont fait naître de l'admiration; d'autres ont assigné son origine à la curiosité, au besoin de la vérité, au sentiment que la raison a de sa propre dignité, au charme qu'a pour elle l'exercice de son activité, à la tendance de l'esprit humain vers l'infini, à la recherche du premier principe de toutes choses, à celle du fondement des connaissances. Adam Smith l'a placée dans la surprise et dans le besoin qu'a l'imagination de lier entre eux les phénomènes, et de combler les vides qui les séparent.

losophie, ne s'accordaient pas sur sa signification. Platon basait toute l'intelligence sur des principes éternels et immuables; Anaxagore passait sa vie à contempler les astres, et cherchait dans les phénomènes de la nature à découvrir l'essence de leur divin moteur. Socrate se plaisait à enseigner la pratique de la morale; Zénon soutenait que la douleur n'est pas un mal; Démocrite riait des folies humaines; Héraclite pleurait sur elles, et tous se disaient philosophes. Les stoïciens aussi prétendaient l'être, lorsqu'ils se consumaient sur les subtilités de la dialectique.

Mais on ne doit pas pour cela s'abstenir de définition, car, toute définition étant arbitraire, chaque homme peut, pour ainsi dire, en avoir une qui lui soit propre. Aussi nous ne chercherons pas à mettre fin aux incertitudes, nous tâcherons seulement d'expliquer ce que de nos jours on entend par le mot de *philosophie*.

D. Comment définit-on la philosophie (1)?

---

(1) Philosophie est composée de deux mots grecs, φιλος, ami, σοφια, sagesse. La philosophie est donc l'amie de la sagesse.

Cicéron l'interprète ainsi : *Sapientia autem est rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus hæ res continentur, scientia; cujus studium qui vituperat, haud sanè quidnam sit haud intelligo, quod laudandum putat.*

La philosophie, selon Hobbes, consiste à acquérir la connaissance des effets par le moyen de leurs causes connues ou de leur génération, et réciproquement à découvrir les causes ou la génération par la connaissance des effets mêmes, en employant toujours un raisonnement rigoureux.

La philosophie, dit d'Alembert, n'est autre chose que l'appli-

R. On la définit la sciences des choses immaté-

cation de la raison aux différens objets sur lesquels elle peut s'exercer.

Platon la définit la science des choses divines et humaines et de leurs causes.

Un autre philosophe, la connaissance des choses sublimes et la disposition d'esprit pour bien penser et agir sagement.

M. Wolf a défini la philosophie; la science des possibles en tant que possibles.

Il développe sa définition de la manière suivante:

C'est une science, car elle démontre ce qu'elle avance. C'est la science des possibles, car son but est de rendre raison de tout ce qui est et de tout ce qui peut être dans toutes les choses qui arrivent; le contraire pourrait arriver. Je hais un tel, je pourrais l'aimer. Un corps occupe une certaine place dans l'univers; il pourrait en occuper une autre; mais ces différens possibles ne pouvant être à la fois, il y a donc une raison qui détermine l'un à être plutôt que l'autre, et c'est cette raison que le philosophe cherche et assigne.

D'après ce philosophe, les objets de la philosophie sont les mêmes que ceux de nos connaissances en général, et forment la division naturelle de cette science; ils se réduisent à trois principaux: *Dieu*, l'*âme* et la *matière*. A ces trois objets répondent trois parties principales de la philosophie. La première, c'est la théologie naturelle, ou la science des possibles à l'égard de Dieu; c'est ce qu'on peut concevoir en lui et par lui. Il en est de même des définitions des possibles à l'égard de l'âme et du corps. La seconde, c'est la psychologie qui concerne les possibles à l'égard de l'âme. La troisième est la physique qui concerne ces possibles à l'égard des corps. Nous ne parlerons pas ici des autres divisions particulières amenées par cette division générale. On en trouvera l'exposé dans le Dictionnaire encyclopédique, au mot *philosophie*.

Tennemann définit la philosophie : les efforts de la raison pour réaliser l'idée de la science d'après les premiers fondemens et les premières lois de la nature et de la liberté.

M. Jacobi : la science de la liaison déterminée, nécessaire et indépendante de l'expérience.

Voici la définition de la logique de Lyon : la philosophie est la connaissance déduite évidemment des premiers principes.

rielles (1), qui peuvent être connues par les lumières de la raison.

D. Comment peut-on la diviser ?

R. On peut la diviser en métaphysique (2) générale ou Ontologie (3), et en métaphysique spéciale ou traité des esprits. Une division générale et facile est celle-ci : la philosophie se divise en logique, métaphysique et morale (4).

D. Que comprend la métaphysique genérale ou Ontologie?

R. Elle comprend les choses immatérielles qui

---

(1) Autrefois dans les écoles on définissait la philosophie : *Philosophia est scientia rerum naturali lumine cognoscibilium.* Nous avons ajouté le mot *immatérielles*, parce que la physique a été retranchée de la philosophie.

(2) Métaphysique, composé de μετα, après, φυσικος, physique, parce que dans les œuvres d'Aristote, le traité de métaphysique suit celui de physique. Cependant beaucoup d'auteurs ont donné à μετα la signification de *supra*, sur, signification qu'on ne trouve dans aucun ouvrage grec. Ils ont été apparemment trompés par la nature des objets que traite la métaphysique.

(3) Ontologie, composé de οντος, de l'être, λογος, discours. Traité de l'être en général.

(4) On peut encore diviser la philosophie en deux branches, et la considérer sous deux rapports; elle est théorique ou pratique.

La philosophie théorique ou spéculative se repose dans une pure et simple contemplation des choses.

La philosophie pratique est celle qui donne des règles pour opérer sur son objet : elle est de deux sortes par rapport aux deux espèces d'actions humaines qu'elle se propose de diriger. Ces deux espèces sont la logique et la morale; la logique dirige les opérations de l'entendement, et la morale les opérations de la volonté.

n'existent pas en elles-mêmes, et qui sont seulement de simples abstractions de l'esprit considérant à part les propriétés communes à tous les individus d'une même espèce, ou à toutes les espèces d'un même genre.

D. Que comprend la métaphysique spéciale ?

R. Elle comprend les choses qui existent en elles-mêmes, et indépendamment de toute considération de notre esprit.

D. Comment se divise la métaphysique spéciale ?

R. Elle se divise en théodicée (1) ou traité de Dieu et de ses attributs, et en psychologie (2) ou traité des esprits créés.

D. Combien la psychologie nous découvre-t-elle de facultés principales dans l'homme ?

R. Elle nous découvre deux facultés principales, l'intelligence et la volonté, qui, toutes deux, ont besoin d'être dirigées, afin que l'intelligence n'embrasse point l'erreur pour la vérité, et que la volonté ne prenne point le mal pour le bien (3).

---

(1) Théodicée vient de Θεος, Dieu, δικη, justice.

(2) Psychologie a pour racines ψυχη, âme, λογος, discours. Traité de l'âme.

(3) C'est surtout dans les relations nées de l'état de société que l'erreur peut égarer la volonté de l'homme, et confondre d'une manière déplorable le bien et le mal moral; c'est surtout pour régler ces relations multipliées qu'il a fallu réunir les préceptes de la morale, et faire une science positive de la collection des sentimens les plus naturels à l'humanité.

En effet, l'homme ne confond guère avec le bien les fautes véritables dans lesquelles les passions peuvent l'entraîner. Une voix intérieure les lui révèle et lui apprend à les distinguer. Il n'est

D. Comment appelle-t-on la science qui apprend à notre volonté à choisir le bien et à fuir le mal ?

R. On l'appelle *morale.*

D. Comment appelle-t-on la science qui dirige l'intelligence dans la recherche du vrai?

R. On l'appelle *logique.*

D. Comment doit-on procéder dans l'étude de la philosophie ?

R. On doit commencer par la logique, car c'est d'elle que nous avons besoin dans les autres parties de la philosophie pour connaître la vérité. La seconde place doit être assignée à l'Ontologie, qui renferme les principes généraux de la métaphysique. L'homme, après l'étude des premières connaissances, a le plus grand intérêt à connaître son Créateur, à se connaître lui-même; la théodi-

---

pas besoin de raisonnemens pour lui prouver que l'homicide est un crime, le respect et l'amour du fils pour le père un devoir, et les sentimens de charité de l'homme pour ses semblables, une vertu.

Il n'en est pas ainsi des rapports nés de l'état de société. Par cet état, mille relations plus ou moins compliquées, mille devoirs plus ou moins conventionnels s'établissent.

Aussi les raisonnemens philosophiques sont-ils nécessaires pour guider l'esprit humain dans ce tableau contradictoire, et notre faiblesse a-t-elle besoin d'une méthode qui lui rappelle les principes d'une éternelle vérité, et les rapports du Dieu tout-puissant et de sa créature, pour pouvoir dissiper les nuages qui viennent s'épaissir devant elle.

Quand la vérité peut luire dans notre esprit, toujours la justice est son premier effet. Si la société l'obscurcit quelquefois, cherchons à la faire briller aux yeux des hommes, nous serons sûrs de servir la vertu et la justice.

cée et la psychologie doivent donc occuper le troisième et le quatrième rang. La morale enfin est pour ainsi dire un corollaire essentiel des autres parties de la philosophie, puisqu'elle apprend d'elles les principes dont découlent les devoirs de l'homme envers lui-même, envers ses semblables, envers son Créateur.

D. Quels sont les rapports de la philosophie avec les autres branches des sciences humaines?

R. Il y en a de nombreux; car la philosophie, en remontant à l'origine de toutes nos idées, à la source de toutes nos connaissances, nous indique les rapports qui peuvent exister entre elle et les autres sciences, et l'on peut dire qu'elles ont toutes leur philosophie. En grammaire, en éloquence, en histoire, en législation, en politique, tout se fait pour quelque raison. Découvrir ces raisons et les assigner, c'est donner la philosophie de ces sciences.

La philosophie n'a-t-elle pas un rapport avec l'éloquence, lorsque l'orateur, s'adressant au cœur et à la raison des autres hommes, s'applique à connaître les affections de l'un et les lois de l'autre, lorsqu'il se trouve ainsi conduit à une étude pratique de la nature humaine, lorsqu'il compose une sorte de psychologie expérimentale?

L'histoire n'a-t-elle pas des rapports avec la philosophie, lorsque l'historien cherche à démêler la vérité du mensonge, la probabilité de la certitude; lorsqu'il offre aux siècles présens l'exemple des siècles passés, pour en tirer des leçons sévères et utiles?

La philosophie n'a-t-elle pas un rapport avec

la législation lorsqu'elle fait connaître aux chefs des empires les grands principes de morale qui doivent les diriger?

Il serait facile de trouver ainsi les rapports qui unissent la philosophie aux autres sciences.

D. Quel est le but de la philosophie?

R. Le but de la philosophie est de n'admettre rien sans preuves, de poser exactement les limites du certain, du probable et du douteux, de marcher du connu à l'inconnu par une voie sûre et facile, de reconnaître et combattre l'erreur cachée sous les traits de la vérité.

D. Quelle est l'utilité de la philosophie?

R. La philosophie a servi aux progrès des sciences et des arts; elle a pour ainsi dire été leur flambeau; l'homme a appris d'elle à se former un esprit juste, un jugement sain, et à orner son cœur de toutes les vertus; c'est par cette voie qu'elle l'a conduit au bonheur. Les peuples aussi ont éprouvé son influence salutaire, lorsqu'elle est montée sur le trône à côté des Marc-Aurèle et des Antonin (1).

---

(1) La philosophie a servi à hâter les progrès des arts en expliquant les raisons de leur perfectionnement primitif; elle les a guidés d'une manière plus sûre dans leurs progrès postérieurs. Mais les arts avaient devancé la philosophie, et ce n'est qu'en les étudiant qu'elle a froidement jugé comment l'enthousiasme les avait fait naître, et qu'elle a analysé les beautés que la nature leur avait révélées.

Étude nécessaire de l'esprit humain, comme le plus haut terme auquel il puisse parvenir, la philosophie, par sa marche

THÈSE II.

Définition de la logique. Qu'est-ce que penser ? Qu'est-ce que parler? La division de la logique en traité des idées, du jugement, du raisonnement et de la méthode, est-elle admissible ?

D. Qu'est-ce que la logique (1) ?

R. La logique est une science pratique qui dirige les pensées de l'esprit.

---

influe sur l'existence des empires, sur les progrès des sciences, des arts et de la civilisation. Il fallait qu'elle existât ou que l'espèce humaine restât stationnaire. Sous ce point de vue seul, nous devrions donc déjà bénir son heureuse influence ; mais elle a aussi contribué à introduire des améliorations dans les législations contemporaines ; les codes sanguinaires du moyen âge ont disparu devant ses lumières ; sans doute elle ne restera pas à ce terme, et nos descendans verront cette ébauche sublime s'asseoir au rang suprême qui lui est destiné entre les sciences.

(1) Le mot *logique* est tiré du grec λογος, qui signifie discours, parce que la pensée n'est autre chose qu'une espèce de discours intérieur et mental, dans lequel l'esprit converse avec lui-même.

Dans son origine, la logique était plutôt l'art de pointiller que celui de raisonner. On prétend que les fondemens en ont été jetés par Zénon d'Elée, qui florissait vers l'an 400 avant Jésus-Christ.

La logique, selon Hobbes, est un recueil d'observations faites par des philosophes sur la manière de conduire les opérations de l'esprit, pour éviter l'erreur autant qu'il est en nous, et saisir la vérité.

La logique, d'après M. Laromiguière, est la *science des conséquences*.

D. Pourquoi l'appelle-t-on *science?*

R. Parce qu'on appelle *science* toute connaissance infaillible acquise avec le secours de certaines réflexions ou règles, et que, par la connaissance de la logique, on apprend à démêler infailliblement une conséquence vraie d'avec une fausse. On l'appelle *science* encore parce qu'elle démontre, par des argumens certains, les règles qu'elle indique.

Selon Port-Royal, la logique est l'art de bien conduire sa raison dans la connaissance des choses, tant pour s'instruire soi-même que pour instruire les autres.

M. Wolf a ramené les principes et les règles de la logique à la démonstration. Ce philosophe a traité cette science avec beaucoup d'exactitude et d'habileté. Son ouvrage est intitulé: *Philosophia rationalis, sive logica methodo scientifico pertractata, et ad usum scientiarum atque vitæ aptata. Præmittitur discursus præliminaris de philosophiâ in genere.*

La logique est aussi appelée l'organe de la vérité, la clef des sciences, le guide des connaissances humaines.

Le mot *logique*, observe un philosophe distingué, est employé par les écrivains modernes en deux sens fort différens: 1°. pour exprimer l'art scolastique du syllogisme, dont on attribue communément l'invention à Aristote; 2°. pour exprimer cette branche de la philosophie de l'esprit humain, qui a pour objet de nous garantir des diverses espèces d'erreurs auxquelles nous sommes exposés dans l'emploi de notre faculté de raisonner, et aussi d'aider et de diriger notre faculté d'invention dans la recherche de la vérité. Le but général de ces deux sortes de logiques est le même; elles ne diffèrent que par la justesse des principes sur lesquels elles se fondent. L'inutilité de la première est assez généralement reconnue. Elle a droit à notre attention, principalement, comme étant un point curieux de l'histoire de la science. L'autre est encore dans l'enfance. Mais Bacon et d'autres auteurs ont fait à ce sujet plusieurs observations importantes.

D. Pourquoi l'appelle-t-on *science pratique?*

R. Parce qu'elle ne s'arrête pas dans la contemplation de son objet, mais qu'elle donne des règles fondées sur l'expérience, afin de parvenir au but qu'elle se propose.

D. Pourquoi dit-on qu'elle dirige les pensées de l'esprit?

R. Parce qu'elle fait connaître les causes qui concourent à leur formation, et qu'elle donne des préceptes sur la manière de les exprimer.

D. Qu'est-ce que *penser* (1)?

On peut demander si la logique artificielle est nécessaire pour acquérir toutes les sciences dans la perfection.

Pour répondre à cette question, il suffit d'examiner ce que c'est que la logique artificielle; et comme cette logique est un recueil d'observations et de règles faites pour diriger les opérations de notre esprit, elle n'est point absolument nécessaire; car pour que notre esprit opère bien, il n'est pas nécessaire d'étudier comment il y réussit. C'est un instrument que Dieu a fait et qui est très-bien fait; il est inutile de discuter métaphysiquement ce que c'est que notre entendement et de quelles pièces il est composé, comme il serait inutile de disséquer les différentes parties d'un organe afin d'apprendre à le faire agir.

Il y a, dit Marmontel, une raison sans art, une logique naturelle, parce qu'il y a pour l'homme des idées et des principes indépendans de toute convention, de toute institution; mais, comme à ces idées primitives il s'en est joint une multitude d'accidentelles et d'accessoires, l'art de raisonner, embrassant une infinité de rapports, est devenu moins simple, plus étendu, plus compliqué dans ses formes et ses moyens, et il en a été de la logique comme de tous les arts qu'il a fallu réduire en règles.

(1) Le mot *penser* vient de *pensare*, qui signifie peser. On a voulu dire que comme on pèse des corps pour savoir dans quel rapport le poids de l'un est au poids de l'autre, l'âme pèse en

R. Penser, dans son acception la plus générale, exprime toutes les opérations de l'âme, ou de l'entendement et de la volonté. Ainsi, on appelle *pensée* tout ce que l'âme éprouve, soit par des impressions étrangères, soit par l'usage qu'elle fait de sa réflexion. On peut dire encore que *penser* est un acte qui consiste à sentir qu'il existe une relation quelconque entre deux choses que l'on compare. Quand, par exemple, je pense qu'un homme est savant, je sens que la qualité de *savant* convient à cet homme. Dans ce cas, *penser* est apercevoir la convenance ou la disconvenance de

---

quelque sorte les idées lorsque nous les comparons pour savoir quels rapports elles ont entre elles.

Le terme *pensée*, selon la logique de Port-Royal, est du nombre de ceux qui sont si bien entendus par tout le monde, qu'on les obscurcirait en voulant les expliquer.

Selon nous, l'exemple de Condillac et de ses sectateurs prouve combien il est important de définir ce mot, puisqu'il a pu donner lieu à des interprétations favorables au matérialisme.

L'idée de la pensée, dit M. Laromiguière, se compose de deux idées partielles, celle de l'entendement et celle de la volonté; l'idée de l'entendement, celles de l'attention, de la comparaison et du raisonnement; l'idée de la volonté, celles du désir, de la préférence et de la liberté. En sorte que dans l'idée de la pensée se trouvent réunies les idées des six facultés de l'âme, et dans la valeur du mot *pensée*, accumulées les valeurs des six mots qui désignent les six facultés.

Le même auteur (tome I, leçon IV) prouve que la pensée, ou la faculté de penser, qui embrasse toutes les facultés de l'âme, dérive de l'attention, c'est-à-dire du pouvoir que nous avons de concentrer notre activité et notre sensibilité sur un seul objet pour les distribuer ensuite sur plusieurs.

Penser, d'après un philosophe moderne, c'est parler à soi-même; *parler*, c'est rendre ses sentimens distincts.

deux idées; c'est sentir un rapport. On pourrait de même sentir un désir, sentir un souvenir, etc., etc. Si l'on demandait ce que c'est que *sentir*, je répondrais, c'est ce que vous éprouvez : *sentir* est un phénomène de notre existence, et notre existence elle-même.

D. Qu'est-ce que *parler?*

R. Parler, c'est manifester ses pensées au dehors par des signes.

D. Qu'est-ce qu'un signe?

R. Un signe est tout ce qui est destiné à representer une chose. Le signe renferme deux idées; l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée; et sa nature consiste à exciter la seconde par la première.

D. Par combien de signes peut-on manifester ses pensées?

R. Par deux sortes de signes : les signes naturels et les signes artificiels. (*Voyez* les thèses quinzième et seizième).

D. Peut-on penser sans parler (1)?

R. Aucune expérience directe ne peut nous démontrer que les signes naturels du langage soient nécessaires à la pensée. Il n'est pas non plus possible de savoir positivement si les signes artificiels sont nécessaires pour avoir des idées simples; mais il est évident que ces signes sont indispensables pour retenir dans notre esprit des idées toujours fugitives,

(1) Voyez le chapitre VI de *l'Art de penser*, de Condillac, de la nécessité des signes. (*Voyez* aussi Locke, livre II, chapitre XVI.)

et pour l'aider à acquérir les idées composées. Comment, en effet, sans l'utile secours des signes, pourrions-nous fixer dans notre âme la réunion des idées simples dont elles sont formées? On peut donc dire, avec Condillac, que pour avoir des idées sur lesquelles nous soyons capables de réfléchir, nous avons besoin d'imaginer des signes qui soient comme le lien des idées simples, et que nos notions ne sont exactes qu'autant que nous avons inventé avec ordre les signes qui les doivent précéder. A plus forte raison le langage devient-il nécessaire, s'il s'agit de saisir le rapport des idées composées, ou si nous voulons former des idées dont le modèle n'existe pas dans la nature, telles que les idées générales.

Observons que, pour la plupart, nos idées sont des idées composées individuelles, et des idées générales; que sans ces idées tout raisonnement deviendrait impossible : d'où il faut conclure que sans les signes nous pourrions à peine penser.

Supposons un esprit supérieur, privé de l'usage des caractères, combien de connaissances reconnaîtrons-nous lui être interdites? qu'on lui refuse l'usage de la parole, on les diminuera encore davantage; qu'on lui ôte enfin tous les signes, à peine découvrira-t-on en lui une pensée.

D. La division de la logique en traité des idées, du jugement, du raisonnement, de la méthode, est-elle admissible (1)?

---

(1) Bacon tire la division de la logique en quatre parties, des quatre fins qu'on s'y propose ; car un homme raisonne, ou pour

R. Cette division a été admise par presque tous les logiciens. Le but de la logique est de diriger les opérations de l'esprit; et la première de ces opérations est de former les idées. Pour réunir ces idées avec justesse, avec précision, il faut les comparer, puis les juger; le jugement est donc le second objet de la logique. Quand on veut parvenir à de plus hautes connaissances, l'esprit combine les idées qu'il a acquises et les jugemens qu'il a formés; il cherche les rapports qui peuvent exister entre ces jugemens : du connu il marche à l'inconnu, il raisonne : le raisonnement est donc la troisième partie de la logique. Enfin, comme la série confuse de nos pensées ne nous serait pas d'un grand secours pour acquérir la science, qu'il est nécessaire de les séparer, de les mettre en ordre pour découvrir la vérité et la démontrer aux autres, nous avons recours à la méthode, qui est le quatrième objet de la logique.

---

trouver ce qu'il cherche, ou pour raisonner de ce qu'il a trouvé ou pour retenir ce qu'il a jugé, ou pour enseigner ce qu'il a retenu. De là naissent autant de branches de l'art de raisonner : savoir, l'art de la recherche ou de l'invention, l'art de l'examen ou du jugement, l'art de retenir ou la mémoire, l'art de l'élocution ou de s'énoncer.

Néanmoins nous ne pensons pas pouvoir, à l'aide de la logique, suppléer à la nature, donner des idées élevées, un jugement droit, un raisonnement sûr à l'homme inepte. La logique n'est qu'une science d'observation; elle nous apprend par quelles voies la nature nous dirige dans ces quatre opérations, et sert à rendre ses moyens plus sûrs en les analysant et en faisant connaître leur résultat. On tomberait donc également dans l'erreur en regardant la logique artificielle comme inutile ou comme infaillible.

THÈSE III.

Quelle est l'origine des idées? Ont-elles toutes une origine commune?

D. Quelle est l'origine des idées (1)?

R. Il y a eu sur cette question des systèmes bien différens, et qui tous ont été défendus et combattus par les philosophes les plus célèbres : mais aucun ne nous a paru réunir, à un plus haut degré, tous les caractères de la vérité, que celui de M. Laromiguière, dont nous allons présenter succinctement les principes.

La sensibilité (2) et l'activité sont deux attributs essentiels à la nature humaine. De l'exercice de la sensibilité naissent les sentimens; par l'exercice de l'activité les sentimens deviennent distincts et forment les idées. De là on peut tirer cette conclusion : qu'il existe autant de sources d'idées que d'espèces de sentimens; ainsi nos idées tirent leur origine :

(1) Voyez, pour l'origine des idées, la troisième leçon de la deuxième partie de M. Laromiguière.

(2) La sensibilité, proprement dite, est une sorte de capacité de notre être en vertu de laquelle nous recevons des impressions de beaucoup d'espèces, et nous en avons la conscience; nous la connaissons par expérience et en nous-mêmes, et nous la reconnaissons dans nos semblables et dans les autres êtres par analogie, à proportion qu'ils nous la manifestent.

1° Du sentiment de sensation;

2° Du sentiment de l'action des facultés de l'âme;

3° Du sentiment de rapport;

4° Du sentiment moral.

D. Comment peut-on expliquer l'origine des idées par le sentiment de sensation?

R. Un objet agit sur nos sens; le mouvement reçu se communique au cerveau; et aussitôt à la suite de ce mouvement du cerveau, l'âme sent, elle éprouve un sentiment; ce sentiment provoque l'action de l'âme (1); l'idée est formée. Comme nous avons cinq sens, il y aura cinq sources particulières des idées sensibles, qui toutes ont cela de commun qu'en même temps qu'elles avertissent l'âme de leur présence, elles l'avertissent aussi de son existence.

D. Quand les idées tirent-elles leur origine du sentiment de l'action des facultés de l'âme?

R. C'est lorsque l'âme éprouve le sentiment de son action; car son activité appliquée sur le sentiment en forme des idées intellectuelles. Il faut, pour former ces idées, une grande force d'âme, parce qu'elle lutte contre le penchant qui l'entraîne aux objets extérieurs.

D. Comment peut-on expliquer l'origine des idées par le sentiment de rapport?

R. On peut l'expliquer par la mémoire. Nous

(1) On peut voir dans M. Laromiguière pourquoi ce sentiment provoque l'action de l'âme.

retenons des idées qui n'existent plus; nous sen tons entre ces idées réunies des rapports. Ces sentimens résultent des combinaisons, des ressemblances, des différences des idées entre elles; ils sont beaucoup plus nombreux que les autres, et il est facile de s'en apercevoir par la théorie des combinaisons; il faut que l'âme les démêle, c'est-à-dire qu'elle applique son activité à sa troisième manière de sentir. Il lui faut donc une attention double ou la comparaison pour se faire une idée de rapport.

D. Comment peut-on expliquer l'origine des idées par le sentiment moral?

R. Par les sentimens différens que nous éprouvons lorsque nous reconnaissons dans l'agent extérieur une intention quelconque; au sentiment de sensation qu'il produit en nous se joint un nouveau sentiment, qui semble n'avoir rien de commun avec le sentiment de sensation; aussi lui donne-t-on un autre nom et s'appelle-t-il *sentiment moral.* Pour faire de ce sentiment une idée, quelquefois il suffit de la seule attention, plus souvent on a besoin de comparaison, de raisonnemens profonds et multipliés.

D. Les idées ont-elles toutes une origine commune?

R. Quoiqu'il paraisse que les quatre sentimens d'où nos idées tirent leur origine, ne soient autre chose que le sentiment de sensation transformé, il ne faut pas admettre cette idée, quelque séduisante qu'elle soit par sa simplicité, et quoiqu'elle

ait été soutenue par plusieurs philosophes. Peut-on dire que les quatre sources de nos connaissances qui dérivent des quatre espèces de sentimens dont la nature nous a doués, remontent à une source unique? Pour résoudre ce problème, il faut examiner les différentes manières de sentir au moment de leur création. Le sentiment de sensation naît d'un mouvement produit sur les organes par les objets extérieurs. Le sentiment de l'action des facultés naît de cette action même. Le sentiment de rapport naît de la présence simultanée des idées. Le sentiment moral naît de l'impression que fait sur nous un agent auquel nous attribuons une volonté: chaque espèce de sentiment naît donc à part, chacun a sa nature propre.

Quoique nous ayons d'abord éprouvé le sentiment de sensation, on ne peut, à cause de l'ordre successif des divers sentimens, établir l'unité de nature; on ne pourra non plus tirer la même conséquence parce qu'on a donné aux quatre manières de sentir le nom commun de *sentiment*. Un nom commun donné à plusieurs choses est loin de prouver l'identité de leur nature. On appelle l'âme, le corps, une substance; sont-ils tous deux une seule et même substance? Les dénominations communes indiquent ce que les objets ont de commun entre eux, et les différences propres ont pour but de caractériser leur nature.

Mais ce qui prouve surtout qu'on ne peut ramener les idées à une origine commune, la sensation, c'est que les quatre manières de sentir qui

appartiennent à tous les hommes sont des sources plus ou moins fécondes selon les individus. Les hommes éprouvent les mêmes sensations ; aussi ont-ils à peu près le même nombre d'idées sensibles, comme l'atteste une expérience journalière. Ils n'ont pas tous le même nombre d'idées intellectuelles, parce qu'ils ne sentent pas tous également l'action de leurs facultés. Quant aux sentimens moraux, il est facile de voir que les sentimens de justice, de courage, de bienveillance, d'amour, ne se trouvent pas au même degré chez les différens individus.

D. Quels sont les auteurs dont les systèmes ont été le plus suivis sur l'origine des idées?

R. Platon, Locke, Descartes, Leibnitz, Mallebranche.

D. Quel est le système de Platon (1)?

R. L'âme, dit Platon, émanée de l'essence divine, avait eu autrefois en elle-même la connaissance de toutes choses ; mais, ayant péché, elle était déchue de son état, et avait été condamnée à

---

(1) Platon avait été très-favorisé de la fortune : il comptait plusieurs rois et l'illustre Solon parmi ses aïeux ; il naquit à Athènes vers l'an 429, et mourut en l'année 347 ou 348 avant Jésus-Christ, à l'âge de quatre-vingt-deux ans.

Le platonisme, ou la philosophie de Platon, fut comme une religion que les hommes professèrent depuis son établissement, sans interruption, jusqu'à ce qu'il fut absorbé par le christianisme au temps des pères de l'église chrétienne. Platon imagina un amour métaphysique aussi impossible que sa république.

demeurer unie au corps. L'oubli de ses devoirs était la suite nécessaire de cette peine; mais l'ouvrage de la philosophie était aussi de réparer cette perte, en ramenant peu à peu l'esprit à ses premières connaissances. Ainsi l'âme avait encore conservé la faculté de se rappeler son origine immortelle et ses premières idées.

D. Quel est le système de Locke (1)?

R. Locke suppose qu'au commencement l'âme est ce qu'on appelle une table rase (*Tabula rasa*) privée de tout caractère, sans aucune idée quelle qu'elle soit : comment vient-elle à recevoir des idées? par quels moyens en acquiert-elle cette prodigieuse quantité que l'imagination de l'homme, toujours agissante et sans bornes, lui présente avec une variété presque infinie? Où puise-t-elle tous les matériaux qui sont comme le fond de tous ses raisonnemens et de toutes ses connaissances? A cela il répond : de l'expérience; c'est là le fondement de toutes les connaissances, et c'est de là qu'elles tirent leur première origine. Les observations que

(1) Locke, né en 1632, fut frappé d'admiration en lisant, pour la première fois, les œuvres de Descartes. Il était hors de lui-même lorsqu'il le suivait exposant avec tant de force la nécessité de méditer soi-même, au lieu de s'abandonner aveuglément aux décisions des autres, comme faisaient les scolastiques. Peu de temps après, il se mit à composer son ouvrage *de l'entendement humain* qui eut un succès extraordinaire.

Leibnitz attaqua avec vigueur les doctrines du philosophe anglais. Locke fut très-affligé lorsqu'il apprit le jugement sévère qu'avait porté Leibnitz de son ouvrage.

nous faisons sur les objets extérieurs et sensibles, ou sur les opérations intérieures que nous apercevons dans notre âme, et sur lesquelles nous réfléchissons nous-mêmes, fournissent à notre esprit les matériaux de toutes les pensées. Ce sont là deux sources d'où découlent toutes les idées que nous avons ou que nous pouvons avoir naturellement. Ainsi, d'après le système de l'illustre philosophe, toutes les idées tirent leur origine des sens, comme leurs occasions, d'une manière immédiate ou éloignée. Les idées des choses sensibles tirent leur origine des sens d'une manière immédiate; mais les idées des choses intellectuelles, qui ne sont représentées par aucune image sensible, dérivent des sens d'une manière éloignée, parce qu'elles jaillissent pour ainsi dire de l'esprit par l'attention sur les idées des objets externes (1).

---

(1) Condillac, dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, a perfectionné le système de Locke. En se proposant pour étude l'esprit humain, il n'a pas cherché à en découvrir la nature, mais à en connaître les opérations. Il observe avec quel art elles se combinent, et comment nous devons les conduire, afin d'acquérir toute l'intelligence dont nous sommes capables. Remontant à une prétendue origine des idées, il en développe la génération, et fixe l'étendue et les bornes de nos connaissances. La liaison des idées, soit avec les signes, soit entre elles, est la base et le fondement de son système. A la faveur de ce principe, il montre quelle est la source de nos connaissances, quels en sont les matériaux, comment ils sont mis en œuvre, quels instrumens on y emploie, et quelle est la manière dont il faut s'en servir. Pour exécuter son dessein, il prend les choses d'aussi haut qu'il est possible. D'un côté, il remonte à la perception, parce

D. Quel est le système de Leibnitz (1)?

R. De la simplicité de l'âme humaine, Leibnitz

---

que c'est la première opération qu'on peut remarquer dans l'âme, et il fait voir comment et dans quel ordre elle produit toutes celles dont nous pouvons acquérir l'exercice. D'un autre côté, il commence au langage d'action ; il explique comment il a produit tous les arts qui sont propres à exprimer nos pensées ; les gestes, la parole, la déclamation, la musique, la poésie, l'éloquence, l'écriture et les différens caractères des langues. Après avoir développé les progrès des opérations de l'âme et ceux du langage, il indique par quels moyens on peut éviter l'erreur, et montre les routes qu'on doit suivre, soit pour faire des découvertes, soit pour instruire les autres de celles qu'on a faites. Selon cet auteur, les sensations et les opérations de notre âme sont les matériaux de toutes nos connaissances ; mais c'est la réflexion qui les met en œuvre, en cherchant par des combinaisons les rapports qu'ils renferment. Des gestes, des sons, des lettres, sont les instrumens dont elle se sert, quelque étrangers qu'ils soient à nos idées, pour nous élever aux connaissances les plus sublimes.

(1) Leibnitz, né à Leipsik, en Saxe, en 1646, mourut en 1716. Cet homme célèbre fut un savant profond et universel. Son vaste génie a fait époque dans la philosophie, et il doit être compté parmi les premiers philosophes modernes; il porta dans toutes les sciences une hauteur d'intelligence peu commune; mais il ne traita la science de la nature que par lambeaux, et ses systèmes métaphysiques semblent plus faits pour étonner les hommes que pour les éclairer.

Une découverte en géométrie forma un objet de division entre lui et le grand Newton; ils prétendirent chacun de leur côté en être l'inventeur, et le public attribua à tous les deux le mérite de cette découverte, ne pouvant supposer que deux aussi grands hommes aient pu être plagiaires l'un de l'autre.

L'optimisme est celle des opinions de Leibnitz par laquelle il est le plus connu parmi les gens du monde; pénétré des hautes idées de la Divinité, il supposa que, de toutes les combinaisons possibles pour cet univers, l'Être suprême avait choisi celle qui était la meilleure et la plus conforme à sa céleste bonté.

conclut qu'aucune chose créée ne peut agir sur elle; que tous les changemens qu'elle éprouve dépendent d'un principe interne; que ce principe est la constitution même de l'âme, qui est formée de manière qu'elle a en elle différentes perceptions, les unes distinctes, plusieurs confuses, et un très-grand nombre de tellement obscures qu'à peine l'âme les aperçoit; que toutes ces idées prises ensemble forment le tableau de l'univers; que suivant la différente relation de chaque âme avec cet univers, ou avec certaines parties du monde, elle a le sentiment des idées distinctes, plus ou moins, suivant le plus ou moins de relation. Tout d'ailleurs étant lié dans l'univers, chaque partie étant une suite des autres parties, de même l'idée représentative a une liaison si nécessaire avec la représentation du tout, qu'elle ne saurait en être séparée. De là il suit que comme les choses qui arrivent dans ce monde se succèdent suivant certaines lois, de

---

Qnant aux *monades*, il en a fait des êtres simples, c'est-à-dire qui n'ont point de parties; mais quelle est la nature de cette espèce d'êtres? Voilà ce qui est difficile à expliquer. Ce système pronve tont an plus qu'il a vn mieux que personne qu'on ne peut se former une idée nette de la matière; mais les monades ne paraissent pas faites pour la donner.

Ceux qui voudront connaître la vie, les travaux et le caractère de cet homme extraordinaire, peuvent consulter les ouvrages des savans Korthold, Echard, Baringius, les Mémoires de l'Académie des sciences, l'éloge de Fontenelle, Fabricius, Feller, Grundmann, Gentzkennins, Reimann, Collins, Murat, Charles Gundelif Ludovici.

même dans l'âme les idées deviennent successivement distinctes, suivant d'autres lois adaptées à la nature de l'intelligence. Ainsi ce n'est point l'impression sur l'organe qui excite des sensations dans l'âme; j'entends un son, dans le même instant, les perceptions du son s'excitent dans mon âme, par sa constitution et par une harmonie nécessaire entre toutes les parties de l'univers et mes idées.

D. Quel est le système de Descartes (1)?

R. Descartes pose en principe que l'âme pense perpétuellement; qu'elle n'acquiert point toutes ses connaissances par le ministère des sens; que par conséquent il est nécesaire que dès sa naissance elle ait des idées, si les idées sont les premiers élémens de toutes les pensées. Admettons donc, dit-il, certaines idées innées, non actuelles, non réfléchies, mais décidées, qui sont, dans la manière d'être de l'âme, des idées ensevelies dans le som-

---

(1) Descartes naquit à la Haye, en Touraine, en 1596, et mourut à Stockholm en 1650. Cet homme rare, dont la fortune a tant varié en moins d'un siècle, avait tout ce qu'il fallait pour changer la face de la philosophie; une imagination forte, des connaissances puisées dans lui-même plus que dans les livres; beaucoup de courage pour combattre les préjugés les plus généralement reçus, et aucune espèce de dépendance qui le forçât à les ménager; aussi éprouva-t-il de son vivant même ce qui arrive à tout homme qui prend un ascendant trop marqué sur les autres.

Malgré toute la sagacité qu'il avait employée pour prouver l'existence de Dieu, il fut accusé d'athéisme. Tourmenté et calomnié par des étrangers, assez mal accueilli de ses concitoyens, il alla mourir en Suède, ne prévoyant pas les brillans succès que ses opinions devaient avoir un jour.

meil, qui ne demandent que de l'attention pour se réveiller et devenir présentes à l'esprit. Telle est l'idée de l'Être suprême qui a été gravée dans notre âme, afin qu'elle fût le sceau de l'ouvrier imprimé à son ouvrage. Telles sont les idées sur lesquelles sont appuyés certains principes généraux, dont la vérité est facilement perçue par toutes les intelligences, et se fait connaître par la seule exposition des paroles : Ne faites pas à un autre ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît, etc. (1).

D. Quel est le système de Mallebranche (2)?

---

(1) Voici comment il prouve l'existence de Dieu dans sa troisième méditation :

« Il ne reste que la seule idée de Dieu, dans laquelle il faut considérer s'il y a quelque chose qui n'ait pu venir de moi-même. Par le nom de Dieu s'entend une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui existent ont été créées et produites. Or ces avantages sont si grands, si éminens, que plus je les considère attentivement, et moins je me Persuade que l'idée que j'en ai, puisse tirer son origine du moi seul, et, par conséquent, il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe; car encore que l'idée de la substance soit en moi; de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie.

(2) Mallebranche, né à Paris le 6 août 1638, mourut le 13 octobre 1715. Il apporta en naissant une complexion délicate et un vice de conformation. Il n'apprit à quelle science il était destiné qu'en lisant le *Traité de l'Homme* de Descartes, que le hasard lui présenta. Ce fut un des rêveurs les plus profonds et les plus sublimes.

R. Le fond du système de Mallebranche est le même que celui de Descartes : il l'a embelli de son imagination et en a fait un très-beau roman métaphysique. Nous ne saurions, dit-il, avoir aucune preuve de nos idées, que les idées mêmes dans l'être souverainement intelligent; nous acquérons donc nos idées dans l'instant que notre âme les aperçoit en Dieu.

D. Que penser de ces différens systèmes?

R. Les différens systèmes que nous venons d'exposer se rapportent à celui des idées originaires des sens et au dogme des idées innées. Aucune de leurs hypothèses n'est entièrement satisfaisante.

Le système de Locke semble funeste dans ses conséquences. En effet, dans le système des idées originaires des sens, les règles primitives du bien et du mal perdent de leur certitude; elles cessent d'être invariables, imprescriptibles; elles n'ont d'autre source et d'autre appui que des idées factices, des conventions arbitraires. Une même chose pourrait être bonne ou mauvaise, selon les temps, les lieux, les circonstances : dogme absurde et démenti par l'expérience, puisque certaines idées morales sont les mêmes chez toutes les nations.

Recourir aux idées innées, c'est se jeter dans une hypothèse entièrement inutile. De quel profit pourraient être de pareilles idées, endormies, pour ainsi dire, dans notre âme jusqu'à ce qu'elles soient excitées par l'impression des objets extérieurs? Ce système, dira-t-on, nous met dans la dépendance plus prochaine de la Divinité. Mais est-ce à nous

de mesurer la puissance divine au poids de notre faible intelligence? et sera-t-il plus difficile à Dieu de créer en nous ces idées au moment où leur génération sera déterminée par les objets extérieurs, que de les réveiller en nous par l'impression de ces mêmes objets? Vouloir expliquer l'origine des idées intellectuelles et morales par le même système, ce serait, pour ainsi dire, détruire l'activité de notre âme, ce serait anéantir la liberté, puisqu'on assimilerait notre âme à une cire molle qui ne recevrait d'autres impressions que celles qu'il aurait plu à la Divinité de lui donner. Comment alors expliquer les pensées différentes qu'ont les hommes sur les mêmes objets? comment, en un mot, rendre compte de l'intelligence humaine (1)?

---

(1) Un philosophe moderne, dont le mérite est généralement reconnu malgré les sarcasmes dont son système a été l'objet (le docteur Gall), a soutenu, jusqu'à un certain point, la doctrine des idées innées de Descartes, et, chose étrange, avec des démonstrations qui approchent beaucoup du matérialisme.

Ce savant physiologiste, en étudiant les penchans, les inclinations, toute l'existence enfin des différentes espèces d'êtres animés, a reconnu dans les individus d'une même espèce une conformité d'actions que ni l'éducation ni les circonstances ne pouvaient faire naître. Il a reconnu chez presque tous les individus des dispositions et des facultés dont, selon lui, les impressions produites par les objets extérieurs ne sauraient rendre compte. Pourquoi, demande-t-il, les oiseaux et les mammifères, lors même qu'ils sont couvés ou allaités par des mères étrangères, manifestent-ils toujours les mœurs de leur espèce? Pourquoi le coucou n'imite-t-il ni le nid où il est éclos, ni le chant de l'oiseau

qui l'a élevé? etc., etc. De tous ces exemples et de mille autres tirés de l'instinct de chaque espèce d'animaux, il conclut que chaque animal, en vertu de son organisation particulière, a des instincts, des penchans, des talens propres et déterminés, et que l'influence des circonstances et des choses extérieures se borne à y apporter plus ou moins de modifications.

Puis examinant les facultés de l'espèce humaine, le docteur Gall pose en fait que l'hypothèse de la *table rase* n'est pas plus admissible pour elle que pour les antres animaux.

« D'où les premiers hommes qui n'étaient entourés qne des bêtes, continue-t-il, ont-ils pris leurs facultés, et comment les ont-ils créées ou inventées?

Telle qnalité est donnée à un homme qui ne l'est pas à l'autre. Chacun a de la prédilection ou un talent déterminé pour tel ou tel objet. Il y a dans chaque homme qnelque chose qui ne tient pas de l'éducation, qni résiste même à l'édncation.

De là M. Gall tire cette conséqnence, qu'il existe chez l'homme comme chez tous les animaux des penchans et des dispositions qni viennent de son organisation individuelle.

Certes, ces premières données du système de M. Gall sont séduisantes. Mais leurs développemens subséqnens ont quelque chose de très-pénible. On aimerait à voir de telles assertions fondées sur antre chose que sur des similitudes physiologiques; on aimerait à voir remonter à nne cause plus noble que les organes physiques pour expliquer la natnre morale de l'homme. Quoiqu'il en soit, les argnmens du savant professeur sont certainement bien plus spécienx qne ceux de Descartes et ont nne base plus large; ces argumens réfutent en outre, d'nne manière tout-à-fait victorieuse, ce qu'il y a de dégradant dans l'hypothèse de la *table rase* de Locke.

Pent-être la vérité doit-elle jaillir de la combinaison de ces différens systèmes. Peut-être en admettant avec Locke l'action des objets extérieurs et de nos organes sur l'âme humaine, pourrait-on reconnaître aussi nne réaction forte de l'âme snr ces mêmes objets et ces mêmes organes, une faculté de juger, de combiner, de vouloir qui ne naisse point de l'action des sens, etc.

Ne pourrait-on pas, de même en reconnaissant avec M. Gall que certaines dispositions résultent chez l'homme comme chez les animanx de son organisation et de sa nature physique, comprendre que des penchans d'nne autre sphère peuvent naître de

sa nature morale? Enfin, sans dire avec Descartes que Dieu a écrit dans notre cœur, ne faites pas à autrui ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse, ne pourrait-on pas avouer que nous sommes organisés de telle manière, qu'il nous répugne de voir exercer quelque acte injuste par un homme sur un de ses semblables, et que nous sentons qu'il n'est pas dans notre nature de commettre de pareilles actions? Néanmoins cette divergence de systèmes pourrait avoir des conséquences fatales, si les idées spéculatives avaient sur la plupart des hommes l'empire qu'on leur attribue vulgairement. Mais, heureusement, souvent une doctrine pernicieuse est admise par des hommes qui auraient en horreur ceux qui voudraient la mettre en pratique. Toutefois il faut se garder d'encourager ceux qui émettent de tels principes; car il se trouve toujours des esprits dépravés prêts à en suivre les conséquences sinistres. Ainsi, qui s'applique à saper les théories vagues, appuis du crime, sert par là même la morale et l'humanité.

THÈSE IV.

Doit-on distinguer la nature, l'origine et la cause de nos idées? Quelle est la cause des idées? Ont-elles toutes la même cause?

D. Qu'est-ce qu'une idée (1)? (*Voyez* M. Laromiguière, IIe leçon de la IIe partie).

R. Une idée est un sentiment distinct.

D. Qu'est-ce qu'un sentiment distinct?

R. C'est une affection que l'âme éprouve par l'exercice de la sensibilité et de l'activité, attributs inséparables de sa nature.

D. Quand le sentiment devient-il distinct?

R. Quand l'attention se porte sur le sentiment, qu'elle l'étudie, qu'elle le distingue, qu'elle le sépare de tous ceux qui l'accompagnent en foule.

D. Combien peut-il y avoir d'idées dans l'esprit?

(1) Les philosophes ont défini, chacun à leur manière et chacun d'une manière différente, ce que nous appelons *idée*. Ils ont dit que c'était une représentation véritable d'un objet dans l'esprit, une image figurative, un signe, une notion que l'âme se fait de quelque chose, une imagination, une forme, une espèce, une perception, une apperception, un concept, une conception, une appréhension, une impression, un sentiment, une conscience, une intuition, un souvenir, une pensée, une notion, une connaissance, etc., etc.

R. Autant qu'il y a de sentimens distincts, c'est-à-dire autant que l'esprit peut considérer de rapports et de qualités dans les êtres (1).

D. Quelle est l'origine des idées (2)?

R. Les idées prennent leur origine dans les sentimens de sensation, les sentimens des facultés de l'âme, les sentimens de rapport, et les sentimens moraux.

D. Qu'est-ce qui donne naissance à l'idée?

R. C'est l'activité qui s'applique tour à tour aux différentes manières de sentir, forme l'intelligence, la fait naître, la développe, et lui donne toute sa perfection : d'où l'on peut conclure que

---

(1) Il y a donc autant d'idées dans l'esprit d'un homme qu'il peut distinguer de qualités, de rapports, de points de vue dans les êtres. Celui qui confond tout est sans idée; il ne sait rien : celui qui démêle jusqu'aux plus petites nuances a un grand nombre d'idées : il sait beaucoup, ce qui ne veut pas dire cependant qu'il soit toujours le mieux instruit; car il y a des idées fertiles, stériles, méprisables, abjectes, comme il y en a de grandes, de fécondes, de nobles, de sublimes.

Démêler, discerner, distinguer, apercevoir, connaître, acquérir et concevoir des idées, sont autant d'expressions qui, au fond, désignent une seule et même chose. Et comme il est évident, d'un côté, qu'on ne pourrait rien démêler si l'on ne sentait pas; et, d'un autre côté, que ce n'est que parce que nous sentons que nous sommes avertis de notre propre existence, de celle des objets extérieurs, de leurs qualités et de leurs rapports, soit entre eux, soit avec nous, il s'ensuit que c'est dans le sentiment même que nous devons chercher l'idée; il s'ensuit que l'idée n'est autre chose qu'un *sentiment distingué*, un *sentiment démêlé* d'avec d'autres sentimens. (Laromiguière, Leç. de phil., t. II, p. 48.)

(2) Nous avons donné l'explication dans la thèse précédente.

si l'âme n'avait point d'activité, la sensibilité ne deviendrait jamais intelligence.

D. Qu'est-ce que la cause d'une idée (1)?

R. La cause de nos idées est dans l'action de quelques-unes des facultés de l'entendement.

D. Doit-on distinguer l'origine, la nature et la cause des idées (2)?

R. Nos réponses précédentes indiquent assez que l'on doit admettre cette distinction. Prenons un exemple pour en rendre la nécessité sensible. Tous les points de la circonférence d'un cercle sont à égale distance du centre, voilà sa nature; on le forme en tournant un compas ouvert sur une de ses branches, voilà son origine : la cause est l'agent qui a tourné le compas. Il y a donc une différence bien marquée entre la cause, la nature et l'origine : ce que nous disons de l'idée du cercle peut également s'appliquer à toute autre. Nous verrons cette différence mieux établie dans les questions ultérieures.

D. Connaît-on la nature d'une idée quand on connaît son origine?

R. La nature d'une idée est connue lorsqu'on connaît son origine; car, dans l'exemple cité, nous voyons dans la formation du cercle l'égalité de toutes les distances au centre.

---

(1) Voyez, pour la cause des idées, la troisième leçon de M. Laromiguière.

(2) Voyez la cinquième leçon, où vous trouverez bien marquée différence entre la nature, l'origine et la cause de nos idées.

D. Connaît-on l'origine des idées quand on connaît leur nature?

R. Non, certes; nous pouvons bien connaître l'égalité des rayons d'un cercle sans connaître l'origine du cercle; mais comme il paraît difficile de n'en pas apercevoir l'origine à l'instant même qu'on le voit, prenons pour exemple une ellipse, une hyperbole. L'origine de ces courbes pourra rester cachée long-temps après qu'on en aura appris la nature; il y a donc distinction entre l'origine et la nature.

D. Peut-on bien connaître la nature des choses quand on n'en connaît pas l'origine?

R. Non, sans doute; car le plus souvent nous sommes obligés de croire à la parole des autres, et nous ne pouvons obtenir que des notions vagues et incertaines.

D. Peut-on toujours connaître la cause des idées quand on sait leur origine et leur nature?

R. La connaissance de la première ne suit pas toujours nécessairement la connaissance des deux autres. Pour connaître l'origine et la nature d'une statue, on n'en connaît pas la cause; parce qu'elle est de telle forme et qu'elle a été faite d'un bloc de marbre, ce n'est pas une raison pour savoir le nom de l'auteur.

D. Pourquoi les philosophes ont-ils si long-temps confondu l'origine, la nature et la cause des idées?

R. Parce qu'ils n'ont vu dans la sensibilité que les seules sensations.

D. Combien y a-t-il de natures d'idées?

R. Il y en a autant que d'origines. Ainsi, les sources de nos idées étant le sentiment de sensation, le sentiment des facultés de l'âme, le sentiment de rapport, et le sentiment moral, il y a quatre natures d'idées; idées sensibles, idées des facultés de l'âme, idées de rapport, auxquelles on donne le nom commun d'*intellectuelles*; et enfin *idées morales.*

D. Quelles sont les causes de nos idées?

R. Il y a trois causes de nos idées : l'attention, la comparaison, le raisonnement. L'attention isole nos manières de sentir, elle les étudie en elles-mêmes; la comparaison les rapproche, les étudie les unes par les autres; le raisonnement va plus loin, il découvre les rapports généraux les plus étendus.

D. De quelles idées l'attention est-elle la cause?

R. Des idées sensibles. Elle suffit pour démêler les sentimens des facultés de l'âme; l'attention est aussi la cause des idées que l'âme a de ses facultés.

D. De quelles idées la comparaison est-elle la cause?

R. Des idées de rapport. En effet, pour les avoir, il faut porter notre attention sur deux objets : cette attention est double, et se nomme *comparaison.*

D. De quelles idées le raisonnement est-il la cause?

R. Des idées morales. Quelquefois pourtant un seul acte d'attention suffit pour leur donner nais-

sance, mais le plus souvent nous avons besoin de raisonnemens profonds et multipliés. Pour connaître les replis les plus cachés du cœur humain, il faut avoir fait une étude approfondie des sentimens moraux, et de leurs impressions fugitives et trompeuses, encore y a-t-il des sentimens qui ne sont accessibles qu'à des Tacite et des Pascal.

D. Ne peut-on pas ramener les trois causes de nos idées à une seule cause?

R. On peut, pour parler plus simplement et plus brièvement, ramener à une seule cause les trois causes de nos idées. La comparaison est le résultat d'une double attention, le raisonnement n'est rien autre chose qu'une double comparaison ou une quadruple attention. Celle-ci, il est vrai, change de nom en passant par différens degrés, mais elle subsiste toujours quoique différemment modifiée.

D. Ne peut-on pas dire que ces mots *comparaison* et *raisonnement* sont tout-à-fait inutiles?

R. Quoique nous ramenions les trois causes de nos idées à une seule, nous ne pensons pas que l'attention doive être considérée d'une manière trop absolue, la cause unique de toutes; nous sommes persuadés, au contraire, que seule elle ne pourrait en produire qu'un très-faible nombre. Ce n'est que pour la plus grande simplicité que nous avons ramené à une seule cause le système des idées; et de même que pour la brièveté nous avons attribué l'origine des idées au sentiment en général, de même, pour aider l'intelligence, nous avons assigné l'attention comme la cause de toutes nos idées.

THÈSE V.

Quelles sont les différentes espèces d'idées? Quelles sont celles dont il importe le plus de faire une étude particulière ?

D. Les idées doivent-elles être différentes (1)?

R. Les idées qui naissent des sentimens doivent être différentes, parce que les sentimens qui affectent l'âme, n'étant pas toujours semblables, font sur elle une impression qui n'est pas toujours égale. Ainsi, les idées sensibles, intellectuelles, morales, se divisent chacune en un certain nombre de classes.

D. Quelles sont les différentes espèces d'idées?

R. Ce sont les idées :

Vraies ou fausses,
Claires ou obscures,
Distinctes ou confuses,
Complètes ou incomplètes,

(1) Voyez les 10e, 11e et 12e leçons de M. Laromiguière, deuxième partie. Consultez le *Dictionnaire encyclopédique*, au mot *Idée.*

Idée vient du mot grec Εἰδω, je vois, je connais, j'entends, etc.

Réelles ou chimériques,
Absolues ou relatives,
De choses ou de mots,
Simples, composées, collectives,
concrètes, abstraites, générales.

D. Qu'est-ce qu'une idée vraie?

R. Une idée est vraie lorsqu'elle est conforme à son objet, ou bien lorsque ses rapports sont exacts.

D. Qu'est-ce qu'une idée fausse?

R. On entend par *idée fausse* celle qui n'est pas conforme à son objet, et qui est le résultat de jugemens faux.

D. Qu'est-ce qu'une idée claire?

R. Une idée est claire quand elle est telle qu'elle suffit pour nous faire connaître ce qu'elle représente dès que l'objet vient s'offrir à nous.

D. Qu'est-ce qu'une idée obscure?

R. C'est l'idée qui représente son objet de manière qu'on n'en comprend pas la nature et les qualités.

D. Ne peut-on pas diviser les idées claires?

R. On peut diviser l'idée claire en idée distincte et idée confuse. En effet, les idées peuvent avoir différens degrés de clarté ou d'obscurité, suivant que ces idées portent avec elles plus ou moins de marques capables de les faire discerner de toute autre. L'idée d'une même chose peut être plus claire chez les uns, moins claire chez les autres, obscure pour ceux-ci, très-obscure pour ceux-là.

D. Qu'est-ce qu'une idée distincte?

R. Une idée est distincte quand nous pouvons

détailler ce que nous avons observé dans cette idée, indiquer les marques qui nous la font reconnaître, rendre compte des différences qui séparent cette idée d'autres à peu près semblables.

D. Quand une idée est-elle confuse?

R. Lorsqu'étant claire, c'est-à-dire distinguée de toute autre, on n'est pas en état d'entrer dans le détail de ses parties (1).

D. Qu'est-ce qu'une idée complète?

R. Une idée complète est celle qui a lieu lorsque les relations entre les idées composées et les mots qui les représentent sont distinctement aperçues.

D. Qu'est-ce qu'une idée incomplète?

R. L'idée incomplète est celle qui ne présente que quelques aperçus des objets.

D. Qu'est-ce qu'une idée réelle?

---

(1) Combien de gens ayant une idée claire de la beauté d'un tableau et guidés par un goût juste et sûr, n'hésiteraient pas à le distinguer sur dix autres tableaux médiocres! Mais demandez-leur ce qui fait la beauté de cette peinture; ils ne sauront pas rendre raison de leur jugement, parce qu'ils n'ont pas une idée distincte de la beauté. Et voilà une différence sensible entre une idée simplement claire ou confuse et une idée distincte; c'est que celui qui n'a qu'une idée claire d'une chose ne saurait la communiquer à un autre.

Demandez à MM. tels et tels le motif qui leur fait dire : Ce discours est magnifique, cette tragédie est détestable, ces vers sont sublimes, ce philosophe est le plus profond du siècle, et cet acteur est admirable. Que répondraient-ils? N'allez pas vous imaginer toutefois que je veuille parler de ceux qui, se laissant guider par l'esprit de parti, trouveraient dans leur opinion les raisons de leur jugement.

R. C'est l'idée qui a pour objet des êtres réels, qui existent hors de nous ou dans nous, soit que nous y pensions, soit que nous n'y pensions pas; tels sont les corps, les esprits.

D. Qu'est-ce qu'une idée chimérique?

R. Une idée chimérique est celle qui a pour objet des êtres qui n'ont aucune existence réelle, comme les relations, les privations, les signes.

D. Qu'est-ce qu'une idée absolue?

R. Une idée absolue est celle qui correspond à quelque réalité, qui a toujours un objet qui lui est propre, et qu'on peut acquérir souvent par la simple attention.

D. Qu'est-ce qu'une idée relative?

R. On appelle *idée relative* celle qui dérive du sentiment de rapport, et qui ne correspond à aucun objet réel qui soit exclusivement son objet.

D. Qu'est-ce qu'une idée de chose?

R. Quand on considère un objet en lui-même, et dans son propre être, sans porter la vue de l'esprit à ce qu'il peut représenter, l'idée qu'on en a est une idée de chose; comme l'idée de la terre, du soleil.

D. Qu'est-ce qu'une idée de mot?

R. C'est l'idée qui a pour objet seulement le signe de la réalité.

D. Qu'est-ce qu'une idée simple?

R. Une idée est simple lorsqu'elle est le résultat d'une impression qui est individuelle. C'est celle qu'on ne saurait décomposer en plusieurs

autres idées. C'est celle que l'on fait sortir d'un seul et unique sentiment.

D. Comment acquérons-nous les idées simples?

R. Par l'action des sens isolés. Par exemple, mes yeux sont frappés de la couleur d'un objet; cette idée de couleur n'est pas composée d'autres idées, elle est unique comme la sensation qui l'a formée.

L'idée est encore simple, quoique occasionnée par une sensation composée, lorsque nous ne décomposons pas cette sensation. L'idée du blanc est une idée simple, quoique provenant d'une sensation susceptible de se diviser en une multitude de sensations distinctes.

Sont simples les idées morales qui sortent immédiatement des divers sentimens moraux. Comment décomposer les idées d'amitié, de tendresse, de reconnaissance?

Nous compterons parmi les idées simples, les idées de rapport. Lorsque de deux idées comparées, il ne sort qu'un seul rapport, ou lorsque l'esprit n'en considère qu'un seul: telles sont les idées d'égalité, de supériorité, etc.

Sont également simples les idées de temps, de mouvement, et plusieurs autres qui ne sont que la répétition d'une même idée (1).

(1) Il n'y a, à proprement parler, dit Marmontel, aucune de nos idées qui ne soit simple; car, quelque composé que soit un objet, l'opération par laquelle nous le concevons est unique; ainsi c'est par une seule opération simple que nous concevons

D. Peut-on définir une idée simple?

R. On ne peut définir une idée simple, car elle cesserait de l'être.

D. Qu'est-ce qu'une idée composée?

R. Une idée composée n'est autre chose qu'une réunion d'idées. Ainsi sont composées les idées de rapport, lorsque les termes de la comparaison donnent lieu à un certain nombre de rapports, et que l'esprit veut les saisir tous, ou plusieurs à la fois; on peut encore dire qu'une idée composée est celle qui est le résultat de plusieurs impressions particulières et différentes, ou celle qui a son origine dans plusieurs sentimens.

D. Comment divise-t-on l'idée composée?

R. En idées de choses individuelles, particulières, collectives, etc.

D. Qu'est-ce qu'une idée individuelle?

---

un corps comme une substance tout à la fois étendue, impénétrable, figurée et colorée. Ce n'est donc point par la nature des opérations de l'esprit qu'on doit juger du degré de simplicité des idées : c'est la simplicité de l'objet qui en décide; et cette simplicité n'est pas déterminée par le petit nombre des parties de l'objet, mais par celui des propriétés qu'on y considère. Ainsi, quoique l'espace soit composé de parties, et par conséquent ne soit pas un être simple, cependant l'idée que nous en avons est une idée simple, parce que toutes les parties de l'espace étant du même genre, les idées partielles que renferme l'idée de l'espace sont aussi entièrement semblables. Il en est de même de l'idée du temps. Mais l'idée de corps est composée, parce qu'elle renferme les idées différentes et séparables d'impénétrabilité, de figure et d'étendue.

R. C'est l'idée qui convient à un seul individu, déterminé; telle est l'idée de *Cicéron*.

D. Qu'est-ce qu'une idée particulière?

R. C'est une idée qui convient à plusieurs individus d'un même genre ou d'une même *espèce*, comme *quelques hommes*.

D. Qu'est-ce qu'une idée collective?

R. L'idée collective consiste dans la répétition d'une même idée. Telles sont les idées de *sénat*, d'*armée*.

D. Qu'est-ce qu'une idée concrète?

R. Une idée concrète est celle qui marque la substance même revêtue de ses qualités, et telle qu'elle existe dans la nature.

D. Qu'est-ce qu'une idée abstraite?

R. Une idée abstraite est celle qui se forme dans l'esprit quand on considère séparément des choses qui, dans la nature, sont réunies; ainsi l'examen qui se fait par parties des propriétés inhérentes d'un tout, doit être regardé comme une abstraction : l'abstraction a encore lieu, lorsque nous considérons un mode sans faire attention à la substance à laquelle il appartient. Ces modes eux-mêmes, envisagés dans une de leurs propriétés comme telle direction dans le mouvement, donnent lieu à une autre abstraction.

D. Qu'est-ce qu'une idée générale?

R. Une idée générale est celle qui a lieu lorsque l'esprit écarte de plusieurs idées singulières ce qu'il y a de particulier à chacune, et ne retient que ce qu'il y a de commun à toutes, d'où l'on

peut s'apercevoir que ces sortes d'idées doivent leur naissance à l'abstraction.

D. Toute idée générale est-elle abstraite, et toute idée abstraite est-elle générale?

R. Toute idée générale est abstraite, puisqu'elle est pour ainsi dire l'agrégat de plusieurs abstractions; mais toute idée abstraite n'est pas générale. En effet, l'idée abstraite a commencé par être individuelle, et elle n'a cessé de l'être que lorsque la nature nous a montré les mêmes qualités dans plusieurs objets.

D. Quand l'idée générale deviendra-t-elle individuelle?

R. Elle redeviendra individuelle toutes les fois qu'un des objets qui peuvent nous la donner sera présent aux sens ou à la pensée.

D. La généralité des idées a-t-elle des degrés?

R. Les idées sont plus ou moins générales : l'idée d'*être* est plus générale que celle d'*homme*, l'idée d'*homme* plus générale que celle d'*Européen*.

D. Quel nom a-t-on donné aux idées générales?

R. On leur a donné le nom de *classes*.

D. Comment divise-t-on les classes?

R. En genres et en espèces.

D. Qu'est-ce qu'un genre?

R. Un genre est une classe que l'on compare à une classe moins générale qu'elle comprend.

D. Qu'est-ce qu'une espèce?

R. C'est une classe plus petite que celle à laquelle on la compare et qui y est comprise.

D. Les idées générales ne deviennent-elles pas plus simples à mesure qu'elles sont plus abstraites?

R. Plus une idée est abstraite, plus elle est simple, et par conséquent plus elle est générale : car simplifier les idées est les généraliser, puisque, par une suite des retranchemens qu'on leur fait subir, elles perdent leur particularité, leur caractère d'individualité; et lorsqu'une idée a ainsi éprouvé tous les retranchemens dont elle est susceptible, il ne reste qu'une idée indécomposable ou simple, et la plus générale possible. Quand de l'idée de cercle on retranche la rondeur, il reste l'idée de figure plus générale que l'idée de cercle; de même de l'idée de figure ou d'étendue bornée si on retranche l'idée de bornes, il restera l'idée d'étendue qu'on ne pourra simplifier, décomposer, ni généraliser davantage.

D. Quelles sont les idées dont il importe le plus de faire une étude particulière?

R. La philosophie n'offre pas de questions plus fécondes en résultats utiles que celles des idées générales; nous sommes naturellement portés à classer les objets, nous y sommes portés par nos besoins. Oublions les classes pour un moment, et imaginons qu'on ait donné à chaque individu un nom différent, nous sentons aussitôt que la multitude des noms eût fatigué notre mémoire pour tout confondre.

Privé du secours des classes, l'esprit humain ne saurait raisonner, car le raisonnement consiste dans le rapport particulier qui existe entre deux

propositions ; or, énoncer une proposition, c'est mettre un individu dans une classe, une classe dans une autre. Sans classes, sans idées générales, incapables de former des jugemens, comment pourrions-nous faire des raisonnemens?

Où sont les connaissances de l'homme si ce n'est dans les rapports, dans la liaison des choses entre elles? Où sont les richesses de l'esprit si ce n'est dans l'enchaînement des principes avec leurs conséquences, dans l'accord des idées primitives avec les idées qui en résultent? Où est par conséquent l'intelligence de l'homme, si ce n'est dans les idées générales?

Les idées générales sont donc le fondement de toutes les sciences; mais pour connaître les différens objets de la nature, il ne suffit pas d'en avoir des idées générales, il faut aussi connaître les séries de classes qui sont subordonnées aux classes principales, et qui, par une gradation bien ménagée, conduisent aux individus.

Toutefois, il faut éviter un autre excès, qui est de faire trop de classes : il est évident qu'il y aurait autant de classes que d'individus, si à chaque différence on voulait faire une classe nouvelle ; alors la confusion succéderait à la lumière.

Demandera-t-on jusqu'à quel point les classes et les genres peuvent se multiplier? Je réponds avec Condillac, jusqu'à ce que nous ayons assez de classes pour nous régler dans l'usage des choses relatives à nos besoins.

THÈSE VI.

De l'association des idées, de son influence sur nos habitudes intellectuelles et morales (1).

D. Qu'appelle-t-on association des idées?

R. On appelle de ce nom la tendance qu'ont nos pensées à s'exciter mutuellement. C'est un fait connu de tout le monde, même de ceux qui se sont le moins appliqués à l'étude de l'esprit humain, qu'une pensée en suggère une autre, que la vue d'un objet rappelle souvent à notre esprit des situations, des sentimens, qui l'ont autrefois affecté (2). Supposons, par exemple, que je me promène dans cette vaste capitale; que d'idées ne se

(1) Consultez Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'âme.* Dugald Stewart, *Philosophie de l'esprit humain.* Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser.* Destutt de Tracy, *Idéologie proprement dite.*

(2) Les femmes ont sur les hommes quelque supériorité, et cela dépend probablement de leur éducation, de là cette vivacité qu'on remarque en elles, ce talent pour le style épistolaire et pour les divers genres de poésie dont le mérite principal consiste dans l'aisance de l'expression et des pensées; de là encore la facilité avec laquelle elles changent leurs habitudes et savent conformer leurs pensées à leur situation.

réveilleront pas à la vue de ces monumens immortels du génie, de ces palais, immobiles témoins de tant de faits célèbres, de cette place ensanglantée où le meilleur des rois expia sa vertu, de ces tombeaux élevés en l'honneur des hommes qui ont porté la gloire du nom français jusqu'aux extrémités du monde!

D. Quels sont les objets qui réveillent en nous le plus grand nombre d'idées?

R. Ce sont les objets physiques. En effet, dit D. Stewart, les choses que nous voyons ou que nous touchons ont bien plus d'empire sur notre âme et sur nos sens que ce qui ne nous affecte que d'une manière intellectuelle : de là vient que nous prenons plaisir à visiter les retraites qui ont inspiré le génie des auteurs dont nous admirons les ouvrages, ou les champs qui ont servi de théâtre à des actions héroïques. Que sont les émotions que produit en nous la seule pensée, comparées à celles de la vue, lorsqu'il s'agit, par exemple, de l'Italie et de ces ruines qui rappellent de si grands souvenirs? C'est cette pensée qui excite les regrets d'un poète sensible.

Hélas! je n'ai point vu ce séjour enchanté,
Ces beaux cieux où Virgile a tant de fois chanté;
Mais, j'en jure et Virgile et ses accords sublimes,
J'irai, de l'Apennin je franchirai les cimes;
J'irai, plein de son nom, plein de ses vers sacrés,
Les lire aux mêmes lieux qui les ont inspirés.

A la vue de Rome, le poète s'écrie :

La voilà donc enfin cette ville sacrée,
De tombeaux, de déserts, tristement entourée!

Quel trouble à son aspect saisit le voyageur!
La reine des cités a perdu sa splendeur:
Le silence est assis sous ses voûtes antiques;
Cependant ses palais, ses temples, ses portiques,
Attestent ses grandeurs dans leurs restes confus.
Sur ces arcs mutilés vingt fleuves suspendus
Versaient en frémissant le tribut de leur onde;
Ce temple fut paré des dépouilles du monde;
Par ces portes sortaient les fières légions;
Voilà ce Capitole, effroi des nations.
De là, semblable aux dieux, Rome lançait la foudre;
Là, les rois interdits, et le front dans la poudre,
Aux portes du sénat, oubliés, sans honneur,
Attendaient pour entrer les ordres d'un licteur.
A ses pieds j'aperçois cette place fameuse
Où s'agitait, semblable à la mer orageuse,
Ce peuple ambitieux, insolent, importun,
Tyran du monde entier, esclave d'un tribun.
Ordonne; et des héros, parmi ces beaux décombres,
L'imagination va t'évoquer les ombres:
Les vois-tu s'élevant, sortant de toutes parts?
Voilà ces vieux enfans de la ville de Mars,
Honneur de ses conseils, appui de ses murailles,
Qui labouraient leurs champs et gagnaient des batailles.

L'effet connu d'un chant particulier sur les régimens suisses éloignés de leur pays, offre un exemple bien frappant du pouvoir qu'a la perception, ou l'impression faite sur les sens d'éveiller les idées et les sentimens qui lui sont associés.

Si le fifre imprudent fait entendre ces airs
Si doux à son oreille, à son âme si chers,
C'en est fait, il répand d'involontaires larmes.
Ses cascades, ses rocs, ses sites plein de charmes,
S'offrent à sa pensée; adieu gloire, drapeaux,
Il vole à ses chalets, il vole à ses troupeaux (1).

(1) Les idées liées, dit Bonnet, tiennent à différens fais-

D. Une idée qui s'offre par association produit-elle une impression aussi forte que si elle se présentait immédiatement et d'une manière directe?

R. Elle produit ordinairement une impression plus faible ou du moins plus graduée; c'est pourquoi, lorsque nous avons une mauvaise nouvelle à annoncer à quelqu'un, nous ne l'énonçons pas en propres termes, mais nous présentons une idée différente qui puisse servir à faire entendre ce que nous craignons de dire.

La distinction entre la flatterie délicate et la flatterie grossière n'a pas d'autre fondement. Une louange est à charge lorsqu'elle est directe, et devient d'autant plus agréable qu'elle est amenée par des associations légères.

D. Sur quoi l'association des idées se fonde-t-elle?

R. Elle se fonde : 1° Sur la relation des choses telles que la ressemblance, la contiguïté de temps et de lieu, la relation de cause et d'effet, de moyens et de fin, de prémisses et de conséquences.

2° Sur les relations des mots. Un poète veut se rappeler la rime d'un vers; il fait attention à la rime de celui qui précède, d'où il arrive que sou-

---

ceaux de fibres dont les mouvemens ont été enchaînés les uns aux autres par les circonstances ou par l'éducation. Ces faisceaux vont rayonner à un point commun, et ce point est le faisceau des fibres auxquelles est attachée, par exemple, la vue d'un monument. Ces mouvemens se reproduisent les uns dans les autres dans le rapport à l'analogie des choses, et à l'ordre dans lequel elles ont agi sur mon cerveau et de là sur mon âme.

vent l'idée du premier réveille en lui celle du second. L'allitération ou consonnance des mots est une matière abondante où l'on peut puiser des exemples d'association fondés sur la relation des mots.

.... Quels sont ces serpens qui sifflent sur nos têtes?
Et solâ in siccâ secum spatiatur arenâ.
Intereà magno misceri murmure pontum (1).
Je m'instruis mieux, dit Montaigne, par fuite que par suite.

3° Enfin, l'association des idées est fondée sur certains rapports qui s'établissent dans notre esprit entre les choses, parce qu'elles nous affectent de la même manière, quoique nous ne saisissions aucun rapport véritable, lorsque nous les envisageons en elles-mêmes. Quelques-unes des plus belles allusions poétiques n'ont pas d'autre fondement : de là vient que l'on compare l'envie à un serpent, la colère au feu, le courage à un lion, etc. Cet art de l'association des idées montre surtout l'énorme différence qui existe entre les mauvais écrivains, et un Racine, un Fénélon, un Boileau, etc.

---

(1) Voici un exemple cité par Stewart, d'une ode de Thomson adressée à une femme.

Oh thou, whose tender, serious eye
Expressive speaks the soul I love;
The gentle azure of the sky,
The pensive shadows of the grove.

O toi dont les yeux annoncent l'âme que j'aime, le doux azur du ciel, l'ombre pensive d'un bosquet.

C'est à ces différentes espèces d'associations qu'il faut rapporter la mémoire artificielle qui, comme dit Flotte, peut bien donner quelque facilité d'étaler dans la conversation les connaissances légères qu'on a acquises, mais qui est à peu près inutile pour la recherche de la vérité.

Il faut encore y rapporter la bizarrerie des songes, parce que dans le sommeil la volonté n'a plus d'influence sur la direction des idées qui se suivent en vertu de cette association.

D. L'association n'exerce-t-elle pas quelque influence sur nos habitudes intellectuelles et morales?

R. Elle en exerce une très-grande; mais, avant d'en donner les preuves, nous allons faire connaître ce qu'on entend par *habitude*, et la loi générale que l'on peut appliquer à toutes nos impressions, à toutes nos actions habituelles.

D. Qu'appelle-t-on *habitude?*

R. On appelle *habitude* la disposition, la manière d'être permanente, qui résulte de la fréquente répétition des mêmes impressions ou des mêmes actions. Dans le langage ordinaire, on donne aussi quelquefois ce nom à la cause même de cette disposition permanente, c'est-à-dire à la fréquente répétition des mêmes impressions ou des mêmes actions.

D. Combien distingue-t-on d'espèces d'habitudes?

R. On en distingue de deux sortes, habitudes corporelles et habitudes spirituelles, lesquelles se divisent en habitudes intellectuelles, habitudes morales : les habitudes intellectuelles se subdivi-

sent en habitudes de perceptions, de jugemens, de raisonnemens; les habitudes morales en celles de passions, de désirs, d'affections.

D. Quelle est la règle générale qu'on peut appliquer aux impressions ou actions habituelles?

R. On peut leur appliquer cette règle, que plus elles sont répétées, plus elles deviennent faciles et rapides; et que plus elles sont faciles et rapides, moins elles deviennent perceptibles, c'est-à-dire que la perception qu'elles nous causent diminue, jusqu'au (1) point même de ne plus donner la conscience de son existence. En effet l'expérience nous apprend que plus nous exerçons nos sens, pourvu que cet exercice ne soit pas porté jusqu'à une fatigue extrême, et plus les sentimens qu'ils nous font éprouver sont faciles, rapides, nombreux (2). Un peintre avec une vue débile,

---

(1) La douleur seule n'est pas soumise à cette loi; plus elle est continuelle, plus elle devient insupportable; la raison en est qu'elle finit toujours par déranger ou détruire l'organe qu'elle affecte, soit que cet organe en ébranle d'autres, soit que l'action de notre jugement s'irrite contre cet état pénible.

(2) Les occupations habituelles des hommes, en dirigeant toujours la pensée vers les mêmes objets, leur donnent, pour ainsi dire, à chacun une mémoire d'une nature différente. Les objets de leurs travaux se représentent toujours à leur esprit, tiennent leur attention fixée sur un même sujet, et la réveillent aussitôt qu'un objet quelconque les rappelle. Le philosophe, dans tous les phénomènes naturels, ne voit que les lois qui les régissent. Le poète ressent involontairement de leur contact des impressions qui vont naître des rapports moraux, créent des métaphores et des comparaisons. Dans un même point de vue, le pro-

jugera mieux de l'ensemble et des détails d'un tableau que toute autre personne (1).

Nous savons aussi que l'habitude ravit une partie de leurs charmes aux objets que l'imagination

---

mier n'aperçoit que la causo de quelque grand désordre naturel ; le second ne considère qu'une image de tristesse. Le peintre y découvrira les jeux de la lumière et de l'ombre, l'éclat des eaux réflétées par le soleil, le pittoresque des formes, tandis que l'attention du botaniste sera tout entière absorbée par une fleur inconnue, et que le musicien sera charmé du murmure des eaux tombant en cascade et du chant des oiseaux sauvages, ou repoussé par un cri aigü ou par le son discordant d'une musette villageoise. Aucun ne se rendra compte de ces impressions. Chacun trouvera sublime ou commun ce tableau. Le mot qui exprime l'impression produite sur eux pourra être le même. Mais de combien de modifications différentes ne sera-t-il pas formé? Aussi peut-on deviner aisément l'occupation habituelle des hommes dans leur conversation la plus simple. En leur présentant divers rapports, celui qu'ils saisiront avec le plus de rapidité aura trait à cette occupation; ses idées, ses impressions, ses plaisanteries mêmes s'en ressentiront. De là une réaction continuelle de ces habitudes sur ces mêmes occupations. De là cette facilité d'exécution que l'habitude donne dans tous les arts. De là aussi l'incapacité de tel homme pour tous les travaux qui n'ont aucun rapport à l'art dans lequel il brille.

(1) Qu'un habile organiste, dit Condillac, porte sans dessein les mains sur le clavier, les premiers sons qu'il fait entendre déterminent ses doigts à continuer de se mouvoir, et à obéir à une suite de mouvemens qui produisent une suite de sons, dont l'harmonie et la mélodie l'étonnent quelquefois lui-même. Cependant il conduit ses doigts sans effort, sans paraître y faire attention.

Nous connaissons, et nos lecteurs ont sans doute entendu un jeune pianiste polonais, M. Rembielinski, à peine âgé de vingt ans, qui improvise au gré de ses auditeurs les variations les plus difficiles.

avait embellis : elle donne le juste prix aux biens dont nos désirs avaient augmenté le mérite; elle ne dégoûte que parce qu'elle détrompe; elle rend la jouissance insipide et la privation cruelle. Il est toutefois un plaisir que n'usent ni le temps, ni l'habitude, parce que la réflexion l'augmente, c'est celui de faire le bien (1).

D. Quelle est l'influence de l'association sur nos habitudes intellectuelles?

R. L'association a une très-grande influence sur nos habitudes de perceptions, parce qu'elle lie dans notre esprit différentes perceptions qui par leurs fréquentes répétitions nous deviennent habituelles. Ainsi se forme la mémoire, ainsi s'acquiert la rime (2).

L'influence de l'association n'est pas moins puissante sur le jugement; en effet, par elle on parvient à combiner rapidement un grand nombre d'i-

---

(1) Les habitudes, dit Condillac, se perdent, 1° lorsqu'elles ne sont pas continuellement entretenues ou du moins renouvelées fréquemment ; 2° lorsqu'elles se multiplient à un certain point ; 3° lorsque le cerveau est indisposé ; 4° lorsque les organes sont affectés de paralysie; 5° lorsque la vieillesse arrive. (Voy. les raisons dans le chap. IX. *Art de penser.*)

(2) Pope dit de lui qu'il s'exprimait non-seulement avec plus de concision, mais encore avec plus d'aisance en vers rimés qu'en prose.

Cicéron rapporte qu'Antipater de Sidon faisait des hexamètres sans méditation, et qu'à l'instant où il voulait parler en vers, les mots coulaient de source. A l'exemple d'Antipater, on peut joindre celui des anciens rapsodes grecs et des improvisateurs italiens.

dées plus ou moins analogues, et une personne est réputée avoir plus ou moins d'esprit, selon que les combinaisons qu'elle fait sont plus ou moins nombreuses, plus ou moins piquantes.

Ce n'est qu'en vertu de l'habitude fortifiée par l'association des idées que le philosophe parvient à faire des raisonnemens très-compliqués (1).

(1) C'est encore à l'association des idées que l'on doit rapporter la faculté d'improvisation dont quelques individus sont doués. L'analise de nos facultés prouve assez que toutes les combinaisons intellectuelles viennent de la réflexion, pour que nous devions rejeter les inspirations soudaines, les élans du génie dont on les a poétiquement décorés. Mémoire et habitude, telles sont les sources de leur art. Mémoire étendue, vaste, bien meublée, pleine de hautes combinaisons, d'effets passionnés, de mouvemens énergiques; habitude d'exécution, de réunion rapide des mêmes combinaisons, de répétition soudaine des mêmes mouvemens passionnés.

Et l'on m'objecterait en vain quelques exemples d'éloquence dans des improvisations de gens sans instruction. Ce serait confondre deux choses bien distinctes; car ces exemples sont toujours ceux de gens passionnés, défendant un intérêt majeur; alors la passion, en les animant d'un transport soudain, peut leur présenter d'une manière vive et rapide les moyens d'arriver au but où ils tendent, les lieux, les témoins, les circonstances; elle peut leur enseigner la manière d'émouvoir les passions de leurs auditeurs; mais cette improvisation spontanée cesse avec la passion qui l'a créée, et même, dans ses plus beaux élans, n'empruntant jamais rien à l'art, elle n'a pas en besoin de mémoire; toute sa perfection était dans la vérité d'émotions senties. Il faut chercher un autre principe à l'éloquence de celui qui imite ces émotions sans les sentir. Nous croyons devoir le placer dans l'habitude de la réflexion, et de l'emploi des mêmes moyens poétiques et oratoires.

Et cela est si vrai que les gens habiles dans l'art de l'improvi-

sation n'exercent pas tous leur brillante faculté sur les mêmes objets. Tel avocat habitué à vaincre toutes les difficultés de l'élocution, s'exprime avec facilité dans les improvisations du barreau, étalant à ses auditeurs, comme en puisant seulement dans ses conceptions soudaines, ses travaux de quarante années, qui viendra à la tribune législative échouer contre la moindre question de finances que discutera facilement un banquier non lettré. Tel poète improvisateur hésiterait pour parler sans l'aide de la rime, gêne pour les autres, pour lui, moyen d'assembler ses idées habituellement associées à cette forme. Le musicien ne tirera d'un instrument que des accords harmonieux, parce qu'il est exercé sur toutes les manières de produire ces accords; et son improvisation, plus ou moins heureuse, plus ou moins facile, ne sera jamais que le résultat de longues études et de pénibles efforts (1). Ces effets étonnent parce qu'ils paraissent réellement soudains; pourquoi ne nous étonnons-nous pas de voir chaque jour un enfant de douze ans, lire et écrire sans décomposer chacune des lettres, signes des mots, eux-mêmes signes de nos pensées? Pourquoi ne nous étonnons-nous pas de voir l'homme qui parle plusieurs langues attribuer sans y penser diverses valeurs à ces mêmes lettres, à ces mêmes mots? Parce que ces habitudes nous sont communes à tous, et que peu d'entre nous se sont formés aux autres.

Mais le physiologiste, après de longues études, décrira sans réflexions toute la structure du corps humain. Le mathématicien dissertera sur la valeur des angles et des sinus sans que personne se récrie. D'où vient qu'on s'étonne davantage des effets de l'éloquence improvisée? C'est que l'on sait fort bien que les sciences ne se trouvent pas sans étude dans le cerveau de l'homme, et que le sublime de l'éloquence étant de cacher ce travail par l'imitation de la nature, on est porté à ne pas les découvrir dans ses effets et à attribuer à des éclairs subits le produit d'une mémoire machinale.

Nous disons mémoire machinale, malgré les divers modes de

(1) Il faut bien comprendre que nous voulons seulement dire études profitables; le jeune Listz et Mozart avaient plus appris en peu d'années que tel autre en vingt ans. En concluerons-nous que l'art n'a rien fait pour eux?

R. Elle est très-grande sur nos affections ; une passion assoupie se ranime à la vue de l'objet qui l'avait causée. Un mot, une pensée réveille une série de sentimens agréables ou désagréables. A l'ouïe du nom de la mort, dit M. Akenside, un homme voit des spectres horribles, de noires ombres qui le remplissent de frayeur. Il entend de lamentables gémissemens et de timides prières. Il voit l'abîme qui s'ouvre, et des régions de la lumière il s'élance par la pensée dans ce gouffre ténébreux et sans fond (1).

---

combinaisons qui se forment dans le cerveau de l'improvisateur, parce que les sens plus que l'âme nous paraissent avoir part à ces effets. Tout ce qu'il y a du ressort de l'âme dans son talent, le calcul des effets, la science des passions, le goût du vrai beau, est acquis d'avance par l'improvisateur, qui s'est fait une habitude de faire agir ces ressorts. Aussi tous ces effets finissent-ils par se produire chez lui sans le secours d'aucune combinaison morale ; tout est machinal, tout est involontaire, tout est d'habitude, jusqu'à la variété de l'expression.

Ainsi le peintre habile qui a long-temps réfléchi sur les secrets de son art et étudié la nature qu'il veut retracer, produit avec hardiesse les véritables improvisations que l'on appelle *croquis*. Il vous tracera d'une main sûre les contours du corps humain. Tout semblera dû à son génie ; il ne se donne le temps d'aucune réflexion, d'aucun retour sur ses études antérieures. Cependant tout est dû à ces études ; ce n'est qu'après avoir long-temps tracé ces mêmes formes qu'elles se sont classées dans sa tête de telle manière que sa main les reproduit sans aucune peine, sans aucun calcul, sans avoir même la conscience des combinaisons diverses qu'il lui faut faire, des jugemens et des actes de volonté qui créent tour à tour les diverses formes de son dessin.

Ainsi l'habitude est la seule source de l'improvisation, et l'homme ne produit rien sans réflexion.

(1) Quoique l'idée de revenans et d'esprits n'ait pas réellement

Enfin l'empire de l'association est immense sur nos habitudes de désirs et de passions; qui ne sait en effet combien les désirs, combien les passions aplanissent de difficultés, quel pouvoir ils exercent sur les facultés intellectuelles au moment même où l'on y pense le moins. Témoin Ovide, dont la passion pour la poésie était si grande (1), qu'un jour son père lui défendant d'exprimer sa pensée en vers, il lui répondit en vers qu'il obéirait désormais à sa volonté (2).

Ainsi Michel-Ange, sans autre maître que la nature, fut à la fois architecte, peintre et sculpteur. Puget, ouvrier vulgaire, devint un immortel artiste, et son seul guide fut la force de cette passion des beaux-arts si féconde en sublimes inspirations.

On se souvient du menuisier de Nevers et de ses joyeuses poésies.

---

plus de rapport à l'idée de ténèbres que celle de la lumière, la coutume de les réunir dans l'esprit des enfans, ne rend-elle pas quelquefois impossible de séparer ces idées tout le reste de la vie? et n'est-ce pas pour cela que la nuit ou l'obscurité leur inspire presque toujours des idées effrayantes, ou bien la nature elle-même n'associe-t-elle pas ces deux idées? La mort et les ténèbres ne se présentent-ils pas involontairement à tous les esprits comme étant d'une nature semblable, et les ténèbres, pour ainsi dire, comme représentans matériels de l'idée de la mort? Quelle est la nation dont la poésie ne prend pas les ténèbres comme signes visibles de la mort? Quel est l'esprit éclairé qui ne soit pas frappé de terreur par cette privation instantanée du *sens* le plus précieux? Quelle est l'âme pour laquelle il ne soit pas un pressentiment de la mort?

(1) *Quidquid tentabam dicere versus erat.* (Ovid.)

(2) *Ah! nunquàm, nunquàm versificabo, pater.* (Idem.)

D. L'association n'a-t-elle pas une influence sur nos opinions spéculatives et pratiques (1) ?

R. L'association égare nos opinions spéculatives et pratiques de plusieurs manières. Examinons d'abord les opinions spéculatives.

1. Elle nous fait confondre des choses distinctes, et jette ainsi le trouble dans nos raisonnemens relatifs à ces choses. Les idées d'étendue et de couleur, par exemple, sont très-distinctes. Cependant ces deux choses nous paraissent liées entre elles. La cause en est, que, dans notre enfance, elles ont été si étroitement réunies, qu'il est aujourd'hui impossible de les séparer, et d'imaginer des couleurs sans étendue (2).

2. Elle nous fait faire de fausses applications de ce principe de prévoyance qui juge de l'avenir par le passé, qui est la base de toute expérience, et sans lequel nous ne pourrions faire un pas dans la vie. De là vient la croyance aux jours malheureux, aux couleurs funestes, à l'influence des planètes; toutes ces vaines opinions, enfin, qui font quelquefois le tourment de la vie, et que Lucrèce

(1) Nous parlons de l'influence de l'association sur nos opinions spéculatives et pratiques, parce que cette question se rattache à l'influence de l'association sur nos habitudes intellectuelles et morales, et qu'elle y jette un grand jour.

(2) L'habitude de voir l'*effet* suivre la *cause* fait prendre pour cause d'un fait tout ce qui le précède sans distinction; et cette habitude est d'autant plus funeste, que fondée sur un principe vrai en lui-même, la notion de causalité, elle doit séduire des entendemens peu exercés, et leur faire rejeter des raisonnemens plus étendus à la fois et moins clairs.

compare à la frayeur des enfans lorsqu'ils sont dans l'obscurité :

Ac veluti pueri trepidant, atque omnia cæcis
In tenebris metuunt; sic nos in luce timemus,
Interdùm nihilo quæ sunt metuenda magis,....

3. L'association égare nos opinions spéculatives en nous faisant lier entre elles des opinions erronées avec des vérités certaines, et dont l'importance nous frappe (1).

L'homme simple qui vit aux champs, dans l'enceinte bornée d'une paroisse solitaire, regarde du même œil l'omission de quelques actes de sa religion et la violation du plus saint des devoirs.

Est-il possible, disait le vieux bramine de Marmontel au jeune protecteur de sa fille, est-il possible que celui dont la généreuse compassion a sauvé ma fille, et qui adoucit mes derniers momens par les consolations de la piété, ne sacrifie pas au dieu Wichnou et à ses neuf Avatars.

---

(1) Aussi la non observetion des lois contre les délits que le conscience ne réprouve pas, est-elle presque toujours suivie de délits véritables. Le contrebendier n'est pas loin d'être voleur; et qui boit du vin chez les Turcs, s'il croit manquer à la loi, est bien près de commettre d'autres délits. C'est que notre esprit, per ses habitudes et l'association des idées, ramène tout è l'unité; c'est que le morale est presque toujours pour lui un frein unique, un feisceau de préceptes étroitement liés et inséparables; qui brise ce faisceau par la plus innocente infraction, n'a plus la force de résister à d'autres attaques semblables; la loi qui pesait sur lui est détruite; et cette même habitude qui l'avait fait vertueux le rend criminel, parce que le fraude lui devient femilière, et que son reisonnement n'a pas essez de force pour détacher les unes des antres des opinions qui s'éteient réunies sans son aveu.

Ces remarques relatives à l'abus de quelques principes de religion peuvent s'étendre à d'autres objets ; on peut les appliquer aux préjugés politiques, qui, dans tous les pays de la terre, fascinent les yeux des hommes qui ont le plus de lumières (1).

D. Pourquoi l'association égare-t-elle nos opinions pratiques?

R. Elle les égare, 1° parce que nous sommes tellement habitués à associer certains moyens avec certaines fins, que nous souhaitons les moyens comme s'ils étaient la fin principale ;

2° Parce que les défauts mêmes d'une personne que nous estimons finissent quelquefois par nous paraître de véritables qualités ;

3° Parce que l'influence de l'éducation est telle, que des opinions contradictoires sont reçues parmi les hommes, quoique la vérité soit une.

---

(1) Ces préjugés sont tels que bien des hommes, de très-bonne foi, jugent dans leur conscience comme détestables les chefs-d'œuvre purement littéraires de leurs adversaires. C'est que la haine, comme l'amour, porte un bandeau sur les yeux ; et que lorsqu'on veut juger un objet et que l'on apporte des préventions reçues d'avance, ces préventions finissent toujours par emporter la balance. Tout le monde se rappelle l'admiration de Voltaire pour l'Ode sur la Mort de J.-B. Rousseau, et l'étonnement où sa propre admiration le jeta lorsqu'il apprit le nom de l'auteur (Lefranc de Pompignan). S'il l'eût connu d'avance, peut-être aurait-il trouvé des ridicules à des strophes qu'il avoua être sublimes.

THÈSE VII.

Qu'est-ce que le jugement? Quels rapports y a-t-il entre l'idée et le jugement? Quels sont les objets de nos jugemens?

D. Qu'est-ce que le jugement (1)?

R. Le jugement est la perception de rapport entre deux idées. Le rapport est cette vue de notre esprit, cet acte de notre faculté de penser par lequel nous rapprochons une idée d'une autre, par lequel nous les lions, nous les comparons ensemble d'une manière quelconque.

D. En quoi consiste la perception de rapport?

R. Elle consiste à reconnaître les relations de ressemblance ou de différence qui existent entre les idées. Quand je dis que Pierre est savant, je n'ai pas seulement présentes à l'esprit l'idée de Pierre et l'idéè de savant; je sens de plus que l'idée de savant convient à Pierre : voilà une perception de rapport. Sans doute il nous est impossible de comprendre comment on est affecté du rapport de deux idées, mais il n'en est pas moins vrai que nous sommes affectés de ces idées elles-mêmes et de leurs souvenirs.

(1) On définit aussi le jugement, un acte de l'esprit par lequel une chose est affirmée ou niée d'une autre.

Ou bien, une puissance de l'âme qui juge de la convenance ou de la disconvenance des idées.

D. Combien distingue-t-on de sortes de jugemens?

R. On distingue deux sortes de jugemens : le jugement affirmatif et le jugement négatif.

D. Qu'est-ce que le jugement affirmatif?

R. C'est celui dans lequel une idée est jointe avec une autre idée : Dieu est éternel (1).

D. Qu'est-ce que le jugement négatif (2) ?

R. C'est celui dans lequel une idée est séparée d'une autre idée : Dieu n'est pas injuste.

D. Comment peut-on diviser le jugement?

R. On peut diviser le jugement en jugement certain ou incertain, évident ou non évident, probable ou non probable.

D. Qu'est-ce qu'un jugement certain?

R. Un jugement certain est celui dont notre âme aperçoit l'évidence ou la certitude; comme celui-ci, par exemple : L'année est plus longue que l'une des quatre saisons.

D. Qu'est-ce que le jugement incertain?

R. C'est celui dont la certitude ne se manifeste pas à notre esprit; tel est celui-ci : Je vivrai quatre-vingts ans.

---

(1) L'affirmation de toute proposition se réduit toujours à celle-ci, que l'idée totale de l'attribut est comprise toute entière dans l'idée du sujet, et en fait partie; car tout jugement ne consiste toujours qu'à découvrir qu'une idée est une des idées composantes d'une autre, et en fait partie.

(2) Selon certains auteurs, il n'y a pas de jugement négatif : tout jugement, disent-ils, est nécessairement positif, puisqu'il est une perception, car on ne peut percevoir une chose qui n'est pas. Il ne s'agit ici que de s'entendre sur les mots.

D. Qu'est-ce qu'un jugement évident?

R. Un jugement évident est celui qui est fondé sur l'évidence, c'est-à-dire sur la perception claire et distincte de la convenance ou de la disconvenance de deux idées entre elles. Exemple : un cercle est rond.

D. Qu'est-ce qu'un jugement non évident?

R. On appelle de ce nom celui qui n'est pas fondé sur l'évidence. Exemple: les couleurs existent réellement.

D. Qu'est-ce qu'un jugement probable et un jugement improbable?

R. Le jugement probable est celui qui est fondé sur une raison qui ne donne pas une certitude telle que l'esprit ne puisse refuser d'y croire, mais cependant suffisante pour qu'il y donne sans témérité son assentiment. Le jugement improbable est celui qui n'est pas fondé sur une raison probable.

D. Combien y a-t-il de termes dans un jugement (1)?

R. Il n'y a jamais que deux termes dans un jugement, parce qu'il n'y a jamais que deux termes dans une comparaison; savoir : l'idée de laquelle on en rapproche une autre, et celle que l'on en rapproche. S'il y avait plusieurs termes, il y aurait plusieurs rapports, et par conséquent plusieurs jugemens. Les termes peuvent bien, à la vérité,

(1) Terme vient de τερμα, borne, limite.

être chacun une idée extrêmement complexe, c'est-à-dire composée d'une foule de parties; mais elle est toujours considérée comme unique; et dans chacun de nos jugemens il n'y a que deux idées ou deux groupes d'idées qui soient opposés l'un à l'autre.

D. Comment appelle-t-on ces deux termes?

R. On les appelle *sujet* et *attribut*.

D. Qu'est-ce que le sujet?

R. Ce dont on affirme ou on nie quelque chose.

D. Qu'appelle-t-on *attribut?*

R. Ce qui est affirmé ou ce qui est nié.

D. Combien y a-t-il de degrés dans les jugemens?

R. Il y a trois degrés : on sent le rapport, à l'aide de l'attention, on le perçoit, et enfin on l'affirme. On a donné le nom de *jugement* seulement à la perception et à l'affirmation de rapport.

D. A quoi Condillac a-t-il comparé nos jugemens (1)?

R. Condillac a soutenu que nos jugemens étaient des espèces d'équations algébriques, et que les deux idées, comparées dans un jugement et dans une équation, étaient identiques.

D. Cette manière de parler est-elle exacte?

R. Elle est inexacte : car quoique les équations soient des espèces de jugemens, tout jugement n'est pas une équation; d'ailleurs dans les équations et

---

(1) Voyez la 14e thèse, du *raisonnement*.

dans les définitions qui paraissent s'en rapprocher, les deux termes ne sont pas identiques. Quand je dis $x = y$, x a d'autres propriétés que d'être égal à y.

D. Quel rapport y a-t-il entre l'idée et le jugement?

R. Il y a un très-grand rapport entre l'idée et le jugement, si on les considère sous le point de vue de leur formation, c'est-à-dire sous le point de vue de leur origine et de leur cause. En effet les idées sensibles, les idées des facultés de l'âme, les idées morales tirent leur origine des sentimens de sensation, des sentimens des facultés de l'âme, des sentimens moraux ; et les idées relatives tirent leur origine du sentiment de rapport. Toutes les idées ont leur cause dans l'action de l'âme. Ainsi il y a une très-grande analogie, quant à leur formation, entre les jugemens, qui ne sont autre chose que des idées relatives et les idées proprement dites.

D. Quelle différence y a-t-il entre les idées de rapport et les idées absolues?

R. Il y a des différences bien marquées, et qu'il sera facile de reconnaître en comparant les unes avec les autres.

L'idée sensible nous fait connaître un objet extérieur à l'âme, ou quelqu'une des qualités de cet objet.

Une idée d'une faculté de l'âme nous fait connaître cette faculté.

Une idée morale nous fait connaître un acte

moral, un acte produit par la volonté d'un agent libre, quand nous jugeons cet acte conforme ou contraire aux lois.

Ainsi aux idées absolues que nous venons d'indiquer, correspond toujours un objet interne ou externe.

Mais aucune réalité interne ou externe ne correspond aux idées de rapport. Les idées de rapport supposent bien des réalités, mais elles n'ont pas pour cela un objet qui leur soit propre; car le rapport n'existe pas dans les idées absolues : il se montre à leur suite comme une idée différente, comme une idée d'une espèce nouvelle. D'ailleurs on obtient une idée de rapport par deux actes de l'esprit, attention et comparaison ; tandis qu'on obtient l'idée absolue par la simple attention.

En un mot, il y a deux différences très-remarquables entre les idées de rapport et les idées absolues. Ces dernières ont toujours un objet qui leur est propre, et on les acquiert, ou du moins on peut les acquérir par la simple attention; les idées de rapport exigent une comparaison, et elles n'ont pas d'objet qui leur soit exclusivement propre et distinct des deux objets qui ont donné lieu à l'idée de rapport.

D. Quels sont les objets de nos jugemens?

R. Les objets de nos jugemens sont les mêmes que ceux de nos idées; or comme les objets de nos idées sont les choses extérieures et leurs modifications, les facultés et les affections de l'âme, tels sont également les objets de nos jugemens.

D. Ne peut-on pas néanmoins trouver quelque différence entre les objets de nos jugemens et ceux de nos idées?

R. La différence que l'on découvre consiste en ce que les premiers sont considérés sous des rapports qui n'existent que dans notre esprit, tandis que les derniers sont considérés en eux-mêmes.

D. Tout le monde porte-t-il le même jugement des mêmes objets?

R. Assurément non, parce qu'il y a différence entre rapport perçu et rapport affirmé, et qu'il y a beaucoup de personnes qui affirment avant d'avoir perçu des rapports.

Il faut, dit la logique de Port-Royal, attribuer les faux jugemens, 1° à la fausseté d'esprit; car le sens commun n'est pas une qualité si commune que l'on pense. Il y a une infinité d'esprits grossiers et stupides que l'on ne peut réformer en leur donnant l'intelligence de la vérité, mais en les retenant dans les choses qui sont à leur portée, et en les empêchant de juger de ce qu'ils ne sont pas capables de connaître. Il est vrai néanmoins qu'une grande partie des faux jugemens des hommes ne vient pas de ce principe, et qu'elle n'est causée que par la précipitation de l'esprit et le défaut d'attention, qui fait, ou que l'on juge téméraire-ment de ce que l'on ne connaît que confusément et obscurément, ou que l'on se prononce sur un objet avant de l'avoir bien examiné. Le peu d'amour que les hommes ont pour la vérité fait qu'ils ne se mettent pas en peine, la plupart du temps,

de distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux. Ils laissent entrer dans leurs âmes toutes sortes de discours et de maximes; ils aiment mieux les supposer pour véritables que de les examiner : s'ils ne les entendent pas, ils veulent croire que d'autres les entendent bien; de sorte qu'ils se remplissent la mémoire d'une infinité de choses fausses, obscures et non entendues, et raisonnent ensuite sur les principes sans presque considérer ce qu'ils disent ni ce qu'ils pensent.

2° A la vanité et à la présomption : en effet, parce que nous croyons qu'il y a de la honte à douter et à ignorer, nous aimons mieux parler et décider au hasard, que de reconnaître que nous ne sommes pas assez informés des choses pour en juger.

Selon les mêmes auteurs, il faut encore attribuer les faux jugemens à la prévention, aux préjugés, à la passion, aux idées fausses, aux idées obscures et aux idées confuses.

Nous aurons occasion de revenir sur ce sujet.

D. Comment peut-on parvenir à porter un bon jugement?

R. On estime les choses sur lesquelles il s'agit d'établir son jugement en appréciant leur degré de perfection et d'imperfection, l'état, les qualités, la valeur des actions, des causes, des effets, l'étendue et l'exactitude des rapports. On les compte par les règles du calcul; on les mesure en les comparant à des valeurs, à des quantités ou à des qualités communes et déterminées.

THÈSE VIII.

Quels sont les motifs de nos jugemens? Peut-on les ramener tous à un seul?

D. Qu'est-ce que le motif d'un jugement?

R. Le motif d'un jugement est la raison qui détermine à le porter. Juger n'est rien autre chose que donner son assentiment ou le refuser; l'esprit ne peut consentir ou refuser son consentement qu'autant qu'il a une bonne raison pour le faire. C'est cette raison que l'on appelle *motif* (1).

D. Combien y a-t-il de sortes de motifs?

R. Il y en a de deux sortes, le motif certain et le motif incertain.

D. Qu'est-ce que le motif certain?

R. C'est celui qui a un rapport nécessaire avec la vérité du jugement que l'on porte.

D. Qu'est-ce qu'un motif incertain?

R. C'est celui qui n'a pas ce rapport nécessaire, et qui par conséquent est sujet à nous induire en erreur.

D. Combien y a-t-il de certitudes de motifs?

R. Il y a trois certitudes de motifs: la certitude métaphysique, la certitude physique, la certitude morale.

(1) *Motif* vient de *movere*, porter, exciter à.

D. Qu'est-ce que la certitude métaphysique?

R. C'est la certitude qui est fondée sur les idées et sur la nature des choses, et qui ne peut être variable dans quelque hypothèse que ce soit; c'est celle enfin d'un jugement si bien fondé, qu'il est impossible de concevoir sa non existence. Voici, par exemple, une certitude métaphysique: les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits; parce que cette égalité est la nature et l'essence même du triangle, et qu'il est métaphysiquement, c'est-à-dire absolument aussi impossible que cela ne soit pas, qu'il l'est qu'un triangle soit carré.

D. Qu'est-ce que la certitude physique?

R. La certitude physique est celle qui est fondée sur les lois ordinaires de la nature, lois éternelles qui ne pourraient cesser d'exister que par un renversement de l'ordre du monde. Telle est la certitude que nous avons, lorsque nous sommes persuadés que demain le soleil éclairera le monde, parce qu'il n'a jamais cessé de l'éclairer.

D. Qu'est-ce que la certitude morale?

R. La certitude morale est établie sur la connaissance des hommes et sur les lois qui régissent les êtres intelligens. Il est moralement certain qu'un homme n'ira pas s'exposer à perdre la vie, s'il n'a pour le faire aucun motif de gloire, ou si son âme n'est pas en proie à des passions exaltées.

D. Ces trois certitudes sont-elles égales?

R. Ces certitudes sont égales, parce que les règles qui gouvernent le monde moral et intellectuel ne sont pas moins certaines et immuables que les lois

qui régissent le monde corporel. Elles ont un nom distinct, non pas parce que l'une est plus grande ou plus petite que l'autre, mais parce que les principes sur lesquels elles s'appuient appartiennent les uns aux essences des choses, les autres aux lois de la nature, et les dernières aux lois morales qui régissent ordinairement les intelligences (1).

D. Combien y a-t-il de motifs de nos jugemens?

---

(1) Les trois certitudes sont égales sans doute, mais il n'est pas pour cela également facile de les acquérir. La certitude physique est celle à laquelle nous parvenons le plus aisément ; il n'est pas nécessaire, pour la posséder, de remonter aux causes des lois physiques : il suffit d'avoir des sens ; et le paysan le plus inepte est aussi *certain* du retour du soleil que Galilée après en avoir calculé les lois. On répète souvent que nos sens nous trompent, et cela est vrai partiellement ; mais, il faut le dire, l'évidence qui naît de l'expérience acquise par la réunion du témoignage de nos organes, est encore celle dont nous pouvons nous servir le plus souvent. Pour arriver à la certitude métaphysique, plus de difficultés se présentent. Déjà il y a entre nous et la vérité autre chose que des organes, qui sont encore nous-mêmes. Le langage, les signes de tous genres sont nécessaires. Ces signes sont-ils d'accord avec leurs objets? Les hommes comprennent-ils de même la même définition? Enfin, tel *certain* que paraisse un problème, ne peut-on pas révoquer en doute la vérité constante des effets produits par les moyens artificiels qui servent à le résondre? La certitude morale nous échappe bien plus encore. Tous les hommes sont différens entre eux. L'éducation les modifie encore ; et cependant la première règle de chacun pour se former une certitude morale est de se prendre pour le *type* de l'espèce humaine et pour terme unique de comparaison. Combien d'erreurs un tel moyen ne doit-il pas produire? Zoïle appréciera-t-il ce que fera Homère dans telle situation? Thersite sera-t-il un bon juge de l'âme d'Achille? Et les sophistes mercenaires que combattait Socrate pouvaient-ils prévoir que le fils de Sophronisque voudrait mourir martyr de la pureté de sa doctrine?

R. Les motifs de nos jugemens varient selon les divers objets sur lesquels ils roulent. S'il est question de l'essence des choses, l'évidence ou perception immédiate est le motif de certitude auquel nous devons recourir. Si nos jugemens ont pour objet les opérations et les affections de notre âme, nous les appuyons sur le sentiment intime. C'est par le témoignage des sens que nous acquérons la certitude de l'existence des corps. L'homme ne peut tout voir par ses propres yeux ; il lui est également impossible de s'assurer par ses propres lumières de la vérité des faits passés; alors il a recours au témoignage des hommes, qui est une marque infaillible de la vérité, lorsqu'il est revêtu des conditions requises. Quant aux choses placées au-dessus de notre raison, nous ne pouvons les connaître que par la révélation.

A ces différens motifs on ajoute l'analogie, guide qui sert à appliquer ce que l'on a découvert dans les choses qui ont été observées, à d'autres qu'on n'a pu observer encore; et enfin la mémoire, principal fondement de nos progrès intellectuels.

D. Ne peut-on pas ramener tous ces différens motifs à un seul?

R. On peut ramener les différens motifs de jugement au sens intime. En effet, si nous les examinons tous, nous verrons que si nous croyons à l'évidence, au témoignage des sens, à celui des hommes, à l'analogie, à la mémoire, c'est parce que nous avons l'intime persuasion que ces motifs sont certains.

THÈSE IX.

Qu'est-ce que la croyance, la certitude, la vérité? La certitude admet-elle des degrés? Que doit-on penser du scepticisme?

D. Qu'est-ce que la croyance?

R. La croyance est le consentement absolu que l'esprit donne à une proposition quelconque.

D. Sur quoi est fondée la croyance?

R. Elle est fondée sur les sens, sur l'évidence, sur l'autorité. (*Voyez* Dictionnaire encyclopédique.)

D. Qu'est-ce que la certitude?

R. La certitude est une qualité du jugement qui emporte l'adhésion forte et invincible de notre esprit vers la proposition que nous affirmons.

On distingue spécialement trois sortes de certitudes : la certitude métaphysique, la certitude physique et la certitude morale.

La certitude métaphysique est celle qui naît de la nature des choses et de leur définition.

La certitude physique est celle d'un jugement qui ne pourrait être faux qu'autant que les lois générales de la nature seraient bouleversées.

La certitude morale est celle d'un jugement établi sur la connaissance des hommes, et sur les lois générales qui gouvernent les êtres intelligens.

D. Qu'est-ce que l'évidence?

R. L'évidence est une certitude si claire par elle-même et si manifeste, que l'esprit ne demande pas d'autres preuves.

D. Combien distingue-t-on de sortes d'évidences ?

R. On en distingue de trois sortes : évidence de fait, évidence de sentiment, évidence de raison.

D. Qu'est-ce que l'évidence de fait?

R. L'évidence de fait est la certitude que nous acquérons par le témoignage des sens.

D. Qu'est-ce que l'évidence de sentiment?

R. L'évidence de sentiment n'est autre chose que le sens intime ; par conséquent elle a toute l'infaillibilité du sens intime.

D. Qu'est-ce que l'évidence de raison?

R. L'évidence de raison est la perception claire et distincte de la convenance ou de la disconvenance de deux idées entre elles. On la définit mieux : la perception du rapport du contenant au contenu entre deux idées.

Je compare l'idée de Dieu avec l'idée de juste, et je vois que l'idée de juste fait partie de l'idée de Dieu. Je n'en puis douter, à moins que j'ignore mes propres idées, ce qui ne peut être supposé ; j'ai donc l'évidence.

D. L'identité est-elle la marque de l'évidence?

R. L'identité n'est pas, comme l'a soutenu Condillac, la marque de l'évidence. Pour qu'elle le fût, il faudrait que chacune des idées eût la même extension : or, dans l'exemple que nous venons de proposer, l'idée de Dieu est plus étendue que l'idée

de juste; elle la contient toute entière. Il en résulte donc que la marque de l'évidence est la perception du rapport du contenant au contenu.

D. Combien distingue-t-on de sortes d'évidences de raison?

R. On en distingue de deux sortes : évidence immédiate et évidence médiate.

D. Qu'est-ce que l'évidence immédiate?

R. C'est celle qui s'acquiert par la simple comparaison des idées; c'est un véritable jugement non prononcé.

D. Qu'est-ce que l'évidence médiate?

R. C'est celle qui s'acquiert par le raisonnement; on l'appelle *évidence discursive.* Souvent, pour l'obtenir dans certaines sciences, il faut un long travail, une grande application, et avoir reçu des dispositions de la nature. Ainsi une proposition sera évidente pour l'un, tandis que l'autre ne la concevra qu'avec difficulté, que peut-être il ne pourra jamais la concevoir.

D. Qu'est-ce que la vérité?

R. La vérité est la conformité de nos jugemens avec les choses dont ils établissent les rapports.

D. Combien distingue-t-on de sortes de vérités par rapport à leur objet?

R. On en distingue de deux sortes : vérité interne, vérité externe.

D. Qu'est-ce qu'une vérité interne?

R. La vérité interne est la conformité d'une de nos idées avec une autre idée que notre esprit se propose pour objet.

D. Qu'est-ce que la vérité externe?

R. La vérité externe est la conformité de deux idées réunies et liées ensemble avec un objet existant hors de notre esprit, et que nous voulons actuellement nous représenter.

D. Quelles sont les différentes espèces de vérités?

R. On distingue principalement les vérités métaphysiques, éternelles, fondamentales, morales.

D. Qu'entend-on par vérité métaphysique?

R. On entend l'existence réelle des choses, conformes aux idées auxquelles nous avons attaché des mots pour désigner ces choses.

D. Que sont les vérités fondamentales?

R. Ce sont des vérités fécondes qui enrichissent l'esprit, et qui, semblables à ces feux célestes qui roulent sur nos têtes, outre l'éclat qui leur est naturel et le plaisir qu'il y a de les contempler, répandent leur lumière sur bien d'autres objets qu'on ne verrait pas sans leur secours.

D. Qu'appelle-t-on vérité éternelle?

R. C'est une proposition générale et certaine, qui dépend de la convenance ou de la disconvenance qui se rencontre dans les vérités abstraites.

D. Qu'est-ce que la vérité morale?

R. C'est la conformité de la persuasion de notre esprit avec la proposition que nous avançons, soit que cette proposition soit conforme à la réalité des choses, ou non.

La vérité, dit Massillon, est cette règle éternelle, cette lumière intérieure, sans cesse présente au dedans de nous, qui nous montre sur chaque action ce qu'il faut faire, ce qu'il faut éviter, qui éclaire nos doutes, qui juge de nos jugemens, qui nous approuve ou qui nous condamne en secret, selon que nos mœurs sont conformes ou contraires à sa lumière, et qui, plus vive ou plus lumineuse en certains momens, nous découvre plus évidemment la voie que nous devons suivre.

D. La certitude admet-elle des degrés?

R. Il ne faut pas confondre la certitude avec la probabilité. Cette dernière a des degrés; elle se partage en autant de parties qu'il y a de circonstances qui augmentent ou diminuent la vraisemblance d'une chose; mais la certitude par elle-même est indivisible. On ne saurait la diviser sans la détruire. Dans le témoignage des hommes, par exemple, on l'aperçoit dans un certain point fixe de combinaison, lorsque, du côté des témoins ou du côté du fait, on voit évidemment qu'il ne saurait y avoir d'unité de motif. Si on ôte quelque circonstance nécessaire à cette combinaison, la certitude du fait disparaît. Maintenant, je le demande, quand bien même Constantinople serait sous nos yeux, serions-nous plus certains de son existence que nous ne le sommes par le témoignage des hommes? Notre certitude, il est vrai, changerait de nature puisqu'elle serait phy-

sique ; mais notre croyance deviendrait-elle plus inébranlable ?

D. Qu'est-ce que le scepticisme ?

R. Le scepticisme est un doute universel adopté par certains philosophes qui, entendant disputer sans fin sur les premiers principes des connaissances humaines, s'écrièrent :

Tout est enseveli dans les ténèbres éternelles de l'incertitude et de l'ignorance. Au milieu de tant d'opinions, de tant de contradictions, de tant d'absurdités, qui pourrait découvrir ce qui est certain, et parvenir à la véritable science ? La nature a assigné des bornes étroites à notre entendement ; elle lui tient les yeux fermés sous un bandeau d'airain ; elle lui cache les vérités, s'il en existe ; elle les couvre d'un voile impénétrable. Que l'homme cesse d'essayer ses forces ; un destin impitoyable l'a condamné à un travail sans fruit, aux peines et à l'affliction de l'esprit ; il ne peut pas même dire : *Je ne sais rien.* A quoi sert-il de définir, de prouver, de démontrer ? Doutons de tout ; ne donnons notre assentiment à aucune opinion.

Cette manière de raisonner fut appelée *pyrrhonienne*, de son auteur Pyrrhon ; *sceptique*, d'après la marche que la secte suivait en traitant la philosophie ; *éphectique*, parce que les disciples de Pyrrhon retenaient leur assentiment ; *zététique*, parce qu'ils interrogeaient continuellement ; *aporétique*, parce qu'ils jetaient le doute sur toutes les questions.

D. Que faut-il penser du scepticisme?

R. Il faut le regarder comme le résultat de l'orgueil et de la folie; il faut le rejeter comme étant contraire à la nature de l'homme, comme renversant tous les fondemens de la morale, et par conséquent de la société. (Voyez Thèse douzième, de l'autorité du témoignage.)

Au reste le scepticisme est un système si dégradant, si absurde, que véritablement il ne mérite pas qu'on lui réponde d'une manière sérieuse. Que dire en effet à des gens qui ne peuvent appuyer leur doctrine par aucune raison valable, puisque d'avance ils ôtent toute autorité à leurs paroles; comment disputer avec des hommes qui, dans la pratique, réfutent mieux que tous les discours les vaines théories qu'ils feignent d'embrasser. Aussi Molière, dans un de ses immortels chefs-d'œuvre, s'est-il contenté de déverser les sarcasmes les plus mordans, les plaisanteries les plus piquantes sur une secte insensée qui, toutefois, ne le sera jamais assez pour s'imposer son dogme.

THÈSE X.

De l'autorité du sens intime et de l'évidence de raison.

D. Qu'est-ce que le sens intime?

R. Le sens intime est cette perception intérieure par laquelle l'âme est avertie de son état présent.

D. N'a-t-on pas donné un autre nom au sens intime?

R. On l'a appelé conscience, parce qu'il est, pour ainsi dire, la science de nous-mêmes; c'est notre âme sentant son existence, se connaissant affectée ou modifiée de telle ou telle manière. *Mens sui conscia.*

D. Le sens intime est-il un motif de jugement?

R. Le sens intime est un motif métaphysiquement certain de jugement; en effet, dans quelque hypothèse que ce soit, il a une connexion nécessaire avec la vérité; s'il n'en était pas ainsi, et que l'âme pût être trompée, la même chose serait et ne serait pas en même temps, puisque les mêmes affections existeraient et n'existeraient pas dans l'âme; elles existeraient dans l'âme, puisque, par hypothèse, l'âme les sentirait; d'un autre côté elles n'existeraient pas dans l'âme, puisqu'elle serait trompée en les percevant intimement. Ainsi

donc l'esprit ne peut être trompé qu'autant que la même chose est et n'est pas en même temps, d'où l'on peut conclure que le sens intime est un motif métaphysiquement certain de jugement.

D. A l'égard de quelles vérités le sens intime nous donne-t-il une certitude complète?

R. A l'égard des impressions que nous ressentons au dedans de nous-mêmes, et des modifications qui viennent nous affecter intérieurement. C'est par le sens intime que nous sommes certains de notre existence; c'est le sens intime qui nous avertit des sensations agréables ou pénibles que nous éprouvons. Aussi, douter du sens intime, serait révoquer en doute notre propre existence, puisque cette proposition, *je sens*, est évidemment l'antécédente de cette autre, *j'existe*.

D. Le sens intime est-il une première règle de vérité?

R. Le sens intime est une première règle de vérité: il a une connexion nécessaire avec la vérité des jugemens que nous portons sur nos impressions, ce que nous avons déjà prouvé. En second lieu, le sens intime est quelque chose de très-connu, on ne peut rien trouver qui soit plus présent à l'esprit, qui l'affecte plus immédiatement; enfin il est la dernière raison qu'on puisse donner pour faire voir qu'on est certain de la vérité des jugemens portés sur les impressions que nous ressentons au dedans de nous-mêmes. Demandez à quelqu'un comment il est certain qu'il pense, il vous répondra, parce qu'il a le sentiment intime de sa pensée,

D. Le sentiment intime pourrait-il être, comme l'ont prétendu quelques philosophes, la seule règle de vérité?

R. On ne peut admettre que le sentiment intime soit la seule règle de vérité; car les hommes n'ont pas seulement à juger des impressions qu'ils ressentent intérieurement, mais encore des objets qui affectent leurs sens extérieurs, et des faits dont ils n'ont pu être témoins. Or, le sens intime ne peut leur être par lui-même d'aucun secours dans ces circonstances, parce qu'il ne les avertit que de ce qui se passe en eux. Si donc l'on admettait ce principe, que le sentiment intime est la seule règle de vérité, il en résulterait que nous n'aurions nulle certitude évidente de l'existence des corps, que nous n'aurions nulle preuve certaine de ce qu'hier il nous arriva ou ne nous arriva pas, si même nous existions ou nous n'existions pas; car, selon ce système, je ne puis avoir d'évidence que par une perception intime qui est toujours actuelle. Une autre dernière conséquence, qui est aussi légitime que les précédentes, c'est que nous n'aurions nulle certitude qu'il existât au monde d'autres êtres que chacun de nous.

Le principe « que le *sentiment intime* de notre propre perception est l'unique règle de la vérité » est donc ridicule et absurde, puisqu'il entraîne cette conséquence.

Mais il sera toujours vrai de dire que le sens intime est la première règle de vérité, qu'il précède la relation des sens et le témoignage des hommes;

et si un philosophe prétendait renverser la certitude du sens intime, en soutenant que le témoignage des hommes est le premier et le seul motif de certitude, que sur lui doivent se baser toutes les opinions, tous les sentimens particuliers, que l'on ne doit croire à rien que d'après lui, et que sans lui on ne peut même avoir la certitude de son existence, je lui dirais: Si je ne sais pas si j'existe, si je ne connais pas un *moi*, comment saurai-je qu'il y a hors de moi quelque chose qui existe? Si je ne crois pas à mon sens intime, pourquoi croirai-je à mes sens; car il faudra que votre témoignage me soit transmis par l'intermédiaire des organes; ensuite me rendrai-je à ce témoignage, si je ne sens en moi quelque chose qui me dise qu'il faut que je m'y rende. Votre proposition a besoin de mon assentiment pour être admise dans mon esprit. Cet assentiment se fonde sur mon sens intime; donc le témoignage des hommes n'est pas le premier motif de certitude (1).

(1) Le témoignage des hommes est, comme nous le prouverons, un motif de certitude bien puissant, lorsqu'il est accompagné de toutes les conditions qui le rendent digne de foi; mais nous croyons qu'il est le dernier. Il est démontré plus haut qu'il dépend entièrement du sens intime; ne dépend-il pas aussi du raisonnement? Souvent les témoignages sont contradictoires: ne faut-il pas raisonner pour découvrir de quel côté est la véritable autorité? Ne rejetons-nous pas tous les jours des faits affirmés par un grand nombre de voyageurs? On nous dira qu'ils n'ont pas pour eux la véritable autorité, parce que leur nombre est peu de chose en comparaison de celui des hommes qui *témoi-*

D. Qu'est-ce que l'évidence de raison (1)?

R. L'évidence de raison est la perception claire et distincte de la convenance ou de la répugnance des idées entre elles. Ainsi il est évident que deux et deux font quatre, parce que j'aperçois clairement et distinctement la convenance entre deux fois deux et quatre.

D. L'évidence de raison est-elle un motif certain de jugement?

R. L'évidence est un motif métaphysiquement certain de jugement; car, dans aucune hypothèse, elle ne peut nous tromper; si elle nous trompait, la même chose existerait et n'existerait pas en même

---

gnent d'autres faits; mais il n'en est pas moins vrai que pour savoir qu'il y a ou qu'il n'y a pas autorité véritable, il faut recueillir, combiner des notions, des jugemens différens, qu'il faut raisonner enfin. Un exemple plus frappant, et qui répondrait plus directement au philosophe qui a soutenu la doctrine de l'autorité, serait celui d'un musulman qu'un ministre chrétien voudrait convertir. Pour peu que ce musulman fût ignorant, il devrait croire, d'après ce système, que le nombre de ses co-religionnaires est de beaucoup supérieur à celui des chrétiens habitans d'un pays lointain. Certes, pour que cet homme reconnût l'autorité du côté du christianisme, il lui faudrait s'aider de très-subtils raisonnemens; car le philosophe que nous combattons n'a pu l'établir qu'à l'aide de quatre énormes volumes. Le blâmerons-nous pourtant? M. de la Mennais le blâmera-t-il d'avoir écouté les touchantes exhortations ou les raisons solides du missionnaire? S'il faut céder toujours à l'autorité; l'autorité *apparente*, malgré toutes les subtilités, sera toujours pour ce mahométan la croyance de ses ancêtres: lui défendrons-nous de s'éclairer du flambeau du christianisme à l'aide du raisonnement ou de la persuasion intime?

(1) Nous l'avons aussi définie, la perception du rapport du contenant au contenu entre deux idées. (Thèse IX.)

temps; en effet, la même chose serait, puisque par hypothèse l'esprit percevrait la convenance ou la disconvenance ; la même chose ne serait pas, puisque l'esprit serait trompé dans sa perception. Ainsi, dans quelque hypothèse que ce soit, l'évidence est tellement liée à la vérité, qu'elle ne peut jamais nous tromper: elle est donc un motif métaphysiquement certain.

D. A l'égard de quels jugemens l'évidence est-elle un motif métaphysiquement certain?

R. L'évidence nous rend certains du rapport perçu entre nos idées; des rapports qui existent entre toutes les idées abstraites, celles, par exemple, qui composent les mathématiques; du rapport entre les idées attachées par l'usage aux signes qui les représentent, pourvu qu'il s'y joigne deux conditions: la première, que nous soyons bien certains d'avoir été instruits du sens attaché aux signes ce qui est souvent très-difficile, puisque les hommes ne s'accordent pas sur un grand nombre de mots; la seconde, d'être assurés que notre mémoire ne nous a pas trompés.

THÈSE XI.

De l'autorité du témoignage des sens.

D. Qu'entend-on par le témoignage des sens?

R. On distingue ordinairement deux choses dans le témoignage des sens : la sensation et le témoignage, ou la relation de cette sensation (1). Mais il nous semble que, dès qu'il y a sensation, il y a témoignage, puisqu'il y a action du sens intime, et qu'on ne saurait donner le nom de sensation à une impression inaperçue, telle que celles qui viennent troubler notre sommeil.

Le témoignage des sens est l'action de nos organes; elle nous avertit qu'il existe au dehors de nous des objets extérieurs, et est accompagnée d'un penchant invincible à juger que ces objets existent

(1) D'après l'organisation de l'homme, les sens lui sont absolument nécessaires. Dans tous ses actes, il y a quelque chose qui participe de l'âme et du corps; il n'en est aucun qui soit spécialement l'acte de l'âme, aucun qui soit l'acte du corps. Tous sont des actes humains. Il faut donc que l'âme renfermée dans le corps ait des moyens de communication avec les objets extérieurs. Si le corps était privé de sens, quelle connaissance, quelle idée, quel soupçon des objets extérieurs pourrait percer ce rempart de matière qui défend l'âme de toute sensation ! Que sentirait-elle, cette âme liée à un tronc sans vie, à un bloc de matière morte et sans propriété, pourrait-elle sentir sa propre existence!

réellement hors de nous. La certitude de ce motif de jugement a été admise dans la pratique par les hommes eux-mêmes qui ont le plus tenté de détruire sa théorie.

D. Le témoignage des sens est-il une autorité aussi infaillible que la certitude du sens intime et de l'évidence?

R. Les sens peuvent tromper quelquefois, l'évidence et le sens intime, jamais. Cependant il est des circonstances où le témoignage des sens est aussi certain que les autres motifs de certitude.

D. Quelles sont les qualités exigées pour discerner quand le témoignage des sens est infaillible?

R. Le témoignage des sens est infaillible quand il n'est contredit dans nous ni par notre propre raison, ni par un témoignage précédent des mêmes sens, ni par un témoignage actuel d'un autre de nos sens, ni par le témoignage des sens des autres hommes (1). Nous devons donc conclure que le témoignage des

(1) La première fois qu'un enfant voit un bâton à moitié plongé dans l'eau, il voit un bâton brisé; la sensation est vraie et ne laisserait pas de l'être, quand même nous ne saurions point la raison de cette apparence. Si donc vous lui demandez ce qu'il voit, il dit : un bâton brisé; et il dit vrai, car il est très-sûr qu'il a la sensation d'un bâton brisé. Mais quand, trompé par son jugement, il va plus loin, et qu'après avoir affirmé qu'il voit un bâton brisé, il affirme encore que ce qu'il voit est un bâton brisé, alors il dit faux. Pourquoi cela? Parce qu'alors il devient actif, et qu'il ne juge plus par inspection, mais par induction, en affirmant ce qu'il ne sent pas; savoir : que le jugement qu'il reçoit par un sens serait confirmé par un autre. (Emile, liv. III.)

sens n'est nullement une règle de vérité, quand notre raison, instruite d'ailleurs par certains faits et certaines réflexions, nous fait juger manifestement le contraire de ce qui paraît à nos sens, quand ce qui paraît à nos sens est contraire à ce qui leur a autrefois paru; car on a sujet alors de juger, ou que l'objet n'est pas à leur portée, ou qu'il s'est fait quelque changement soit dans l'objet même, soit dans notre organe; quand enfin ce qui paraît à nos sens est contraire à ce qui paraît aux sens des autres hommes, que nous avons sujet de croire aussi bien organisés que nous (1).

(1) Il est donc nécessaire, pour apprendre à déterminer quelque chose sur l'existence des corps, de comparer les idées que les sens excitent en nous; il faut les corriger, les redresser les uns par les autres, et n'affirmer que ce que nos sens nous font voir clairement. On peut dire que les erreurs dans lesquelles nous tombons ne sont pas leur ouvrage, mais bien le nôtre. Souvent nous tirons des jugemens d'après des idées qu'ils ne nous donnent point. Le sens agit comme il doit le faire; il appartient à l'entendement de tirer les conséquences nécessaires. Si donc il juge mal en se laissant entraîner à ses passions; il parviendra à redresser son jugement, si toutefois une volonté forte le rend attentif à son objet et à lui-même.

Toutes les personnes bien constituées, toutes les personnes dont l'organisation physique n'est entachée d'aucun vice de conformation, reçoivent généralement des sensations uniformes des objets qui les environnent, en plus grand nombre si elles sont en contact avec plus d'objets, mais toujours de la même manière et avec une telle conformité, que des observations de chacun on forme pour tous une règle générale de connaissances; de telle sorte que les impressions que les objets produisent sur l'individu qui ne les connait pas encore, est réglée et prévue d'avance par l'expérience de ses semblables; et cette expérience ne trompe jamais.

En vain on insiste avec les sophistes de tous les âges, et l'on

D. Le témoignage des sens peut-il démontrer l'existence des corps (1)?

---

dit qu'il n'y a pas de vérités éternelles; que la couleur, le son, etc., n'existent que dans nos organes. Ces argumens sont trop faibles pour demander un examen sérieux. Admettons pour un instant que la couleur d'un objet n'existe que dans l'organe qui la perçoit : qu'importe, si tous les hommes bien constitués ont des organes qui la perçoivent d'une manière semblable. De la conformation uniforme de ces organes résulte pour tous les hommes la vérité de chaque chose; et c'est avec les hommes seuls que les hommes raisonnent.

(1) Comment, dit Destutt de Tracy, avons-nous été conduits à juger que nos sensations ont été occasionnées par des êtres qui ne sont pas nous? Avons-nous raison de porter ce jugement?

Il n'y a pas de doute que nos sensations internes ne nous apprennent rien que notre propre existence.

Il en est de même sans contredit des saveurs, des odeurs et des sons. On doit en dire autant des sensations visuelles; car, indépendamment de beaucoup d'autres raisons, comme il est constant que le même être produit sur notre œil des impressions différentes suivant les circonstances, les positions et les distances, il est manifeste que ce n'est aucune de ces impressions qui nous apprend l'existence réelle et permanente de cet être.

Les sensations factices que nous éprouvons sans faire nous-mêmes aucun mouvement, n'ont pas plus de pouvoir à cet effet que les précédentes; comme elles, elles nous font bien sentir notre sensibilité, notre propre existence, mais elles ne sauraient nous apprendre ce qui la met en jeu.

La sensation que nous éprouvons lorsqu'un de nos membres s'agite fortuitement, paraît, au premier coup d'œil, plus propre à nous instruire sur ce point; car quand elle cesse par l'effet d'un obstacle, nous en sommes avertis : cela est vrai; cependant rien ne nous indique encore ni pourquoi elle cesse, ni ce qui s'y oppose, ni si nous avons des membres, ni ce que c'est que leur mouvement.

Mais si à cette sensation de mouvement nous ajoutons la condition qu'elle soit volontaire, qu'elle soit accompagnée du désir de l'éprouver encore, nous sommes sûrs, lorsqu'elle cesse, que

R. On peut démontrer que les corps existent par la relation des sens, si elle entraîne avec elle une propension constante et invincible qui nous porte à juger qu'il y a hors de nous des corps, et si d'ailleurs cette propension ne peut être attribuée à l'erreur; ce qui est incontestable.

La relation des sens entraîne une propension constante et invincible qui nous porte à juger qu'il y a des corps; en effet on peut appeler propension constante celle que l'on éprouve pendant tout le cours de sa vie; or, tout homme découvre en lui-même pendant sa carrière le penchant qui l'a

---

ce n'est pas de notre fait. Nous sommes certains en même temps de l'existence de nous qui voulons, et de celle de quelqne chose qui insiste, ou si nous n'apercevons pas dès le premier instant cette seconde existence, bientôt une foule d'expériences nons en assure, en nous montrant que beancoup d'impressions de différens genres cessent constamment quand ce sentiment de résistance s'évanonit, et reparaissent de même dès qu'il se reproduit; alors nous jugeons avec sûreté que ces impressions sont autant d'effets de qualités de cet être, dont la principale propriété est tonjours d'être résistant à notre désir d'éprouver la sensation de mouvement.

En un mot, quand un être organisé de manière à vouloir et à agir sent en lui une volonté et une action, et en même temps une résistance à cette action voulue et sentie, il est assuré de son existence et de l'existence de quelque chose qui n'est pas lui. *Action voulue* et *sentie* d'une part, et *résistance* de l'autre; voilà le lien entre moi et les autres êtres, entre les êtres sentans et les êtres sentis. — (Pour les détails, *Idéologie* proprement dite, chapitre VII.)

On pourrait dire à M. Destutt de Tracy : Ne peut-il pas exister une résistance intérieure! Ne rendez-vous pas externe ce phénomène qui est interne?

entraîné à croire à l'existence des corps dès son enfance; aussitôt que nous avons éprouvé des sensations, nous avons été persuadés qu'elles résultaient de l'existence des corps. Le sens intime nous atteste que cette croyance est gravée dans nos cœurs.

Cette propension n'est pas moins invincible, si on appelle de ce nom celle à laquelle obéissent tous les hommes; or, la conduite des hommes nous prouve assez qu'ils obéissent à cette impulsion de la nature qui nous porte à croire qu'il existe des corps. Tous, comme nous en sommes continuellement les témoins, se conduisent comme s'ils avaient des corps. Qu'en outre chacun interroge sa conscience, il découvrira facilement que cette propension est trop fortement enracinée dans son cœur, pour qu'il puisse l'arracher malgré tous ses efforts. Les philosophes eux-mêmes qui combattent l'existence des corps, s'ils voulaient parler sincèrement, avoueraient sans doute qu'ils n'ont jamais pu se dépouiller de cette persuasion, et ne pas y ajouter foi. Quel est celui en effet qui, pressé par la faim, par la soif, ou tourmenté par la douleur, ne porte malgré lui ce jugement : J'ai un corps, dont telle ou telle partie est l'occasion de la douleur que j'éprouve ; ou bien, hors de moi, il y a des corps qui agissent sur le mien, et à l'occasion desquels j'éprouve de la douleur? Cette propension est donc invincible; nous avons vu qu'elle était constante : il nous reste maintenant à prouver qu'une telle propension ne peut être sujette à l'erreur.

Pour être assuré que nous n'avons aucune er-

reur à craindre, il nous suffit de savoir que cette propension nous a été donnée par Dieu lui-même, et qu'ayant Dieu pour auteur, elle est nécessairement liée à la vérité.

Si cette propension ne venait pas de Dieu, d'où aurait-elle tiré son origine? Des corps eux-mêmes? mais on les nie. De notre esprit? mais il n'a aucune affinité avec les corps. D'un esprit créé? cet esprit serait de la même nature que l'âme humaine. Il n'y a donc que Dieu qui puisse être l'auteur de cette propension, et on ne peut l'accuser d'avoir voulu nous induire en erreur.

Pourquoi aurait-il excité en nous les sensations de lumière et de couleur, s'il n'y avait aucun corps qui pût être aperçu et distingué l'un de l'autre? Pourquoi ces impressions de faim et de soif, s'il n'y avait aucun corps à nourrir? ces sentimens de douleur, de froid, de chaud, s'il n'y avait aucun corps à conserver? Non, l'homme n'est pas le jouet d'une erreur perpétuelle, le monde n'est pas une scène trompeuse, les corps sont plus qu'une apparence (1),

---

(1) L'apparence, dit un philosophe, en qualité d'apparence est toujours quelque chose de relatif; elle renferme une relation à une réalité, éloignée dans ce moment, mais présente dans un autre temps. Il ne pourrait pas plus y avoir d'apparence sans réalités, qu'il n'y aurait de portraits sans originaux. On a dit avec raison que nous ne reconnaîtrions point l'illusion de nos songes, si, en nous réveillant, nous ne retrouvions l'exercice de nos sens; mais on peut affirmer avec autant de droit que nous n'éprouverions jamais les illusions des songes, si elles n'avaient été précédées des illusions de la veille.

les villes plus que des simulacres, nos parens, nos amis, plus que des ombres.

D. Peut-on former des difficultés insolubles contre l'existence des corps?

R. On peut faire de très-grandes objections contre l'existence de la matière (1). Mallebranche (2), Berkeley (3), Spinosa et d'autres philosophes en four-

---

(1) Voyez *Dictionnaire encyclopédique*, au mot *Corps*.

(2) *Mallebranche* prétend que la raison seule abandonnée à elle-même ne saurait prouver l'existence des corps, et qu'il faut recourir à la révélation pour la démontrer. Afin que l'esprit aperçoive un objet, dit-il, il est absolument nécessaire que l'idée de cet objet lui soit présente; mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait en dehors quelque chose de semblable à cette idée, car il arrive très-souvent que l'âme aperçoit des choses qui ne sont point, et même des choses qui n'ont jamais été. C'est donc une idée plus simple et plus philosophique de dire que chacune de nos perceptions vient de Dieu immédiatement; tout ce que nous voyons c'est en Dieu, pour ainsi dire, que notre âme le voit, c'est la substance même qui contient les modèles éternels de toutes choses.

(3) *Berkeley*, dans ses *Dialogues entre Hylas et Philonoüs*, prétend que la Divinité a pu créer un système d'illusion tel que nous devons croire qu'il existe réellement hors de nous des êtres qui n'auraient aucune existence réelle. Toutes nos sensations, dit-il, sont uniquement en nous-mêmes; elles ne représentent point les objets externes, elles nous peignent seulement notre propre image; en un mot, tout ce que nous croyons voir n'est qu'un songe léger qui éblouit notre esprit. Toutes ces modifications de notre âme dérivent de l'intelligence suprême, qui a la puissance de les produire en nous par un acte de sa volonté.

Kant, philosophe allemand très-célèbre, penche également pour l'idéalisme. Il admet, il est vrai, *une matière donnée du dehors*, mais sans lui donner les propriétés de l'espace, de la durée, de l'existence. Il a accordé si peu à la matière et tant à la forme, qu'il ne reste rien de positif à la première qu'un vain nom défi-

niraient la preuve; mais leurs difficultés montrent seulement les bornes de l'esprit humain et la faiblesse de son intelligence. Combien nous propose-t-on de raisonnemens qui confondent les nôtres, et qui cependant ne font et ne doivent faire aucune impression sur le sens commun, parce que ce sont des illusions dont nous pouvons bien apercevoir la fausseté par un sentiment irréprochable de la nature, mais non pas toujours la démontrer par une exacte analise de nos pensées! Rien n'est plus ridicule que la vaine confiance de certains esprits, qui se prévalent de ce que nous ne pouvons rien répondre à des objections où nous devons être persuadés, si nous sommes sensés, que nous ne pouvons rien comprendre. Les deux ou trois tours que fit dans l'auditoire Diogène le Cynique, réfutent mieux les vaines subtilités qu'on peut opposer au mouvement, que toutes sortes de raisonnemens.

guré par ses successeurs, qui ont même cherché à détruire la réalité primitive du *moi*, en accordant l'existence aux choses créées par le *moi*.

THÈSE XII.

De l'autorité du témoignage des hommes (1).

D. Combien doit-on envisager de choses dans le témoignage des hommes?

R. Le témoignage humain renferme deux choses; les faits qui sont rapportés, les témoins qui les rapportent.

D. Ne doit-on pas distinguer différentes sortes de faits?

R. Les faits sont ou contemporains ou passés, publics ou particuliers, importans ou peu importans, favorables ou contraires aux préjugés, clairs ou obscurs, naturels ou surnaturels.

D. Quand les faits sont-ils contemporains? quand sont-ils passés?

R. Lorsqu'ils sont arrivés dans le temps où vivaient ceux qui les racontent, ou antérieurement à ce temps.

D. Quand les faits sont-ils privés ou publics?

R. Les faits sont privés lorsqu'ils ont lieu en

---

(1) Consultez la Logique de Port-Royal et l'introduction à la philosophie, de S'gravesande.

présence d'un petit nombre de témoins; ils sont publics lorsque le nombre des témoins est très-considérable.

D. Quand les faits sont-ils d'une grande ou d'une petite importance?

R. Selon qu'ils sont liés à des intérêts plus ou moins majeurs.

D. Quand les faits favorisent-ils les préjugés ou leur sont-ils contraires?

R. Les faits favorisent les préjugés lorsqu'ils s'accordent avec les passions et les anciennes opinions des hommes : tels sont les faits dont l'existence ferait rejaillir une grande gloire sur la patrie de ceux qui les attestent. Les faits sont contraires aux préjugés, lorsqu'ils sont opposés aux passions et aux intérêts des hommes.

D. Quand les faits sont-ils clairs? quand sont-ils obscurs?

R. Les faits sont clairs, lorsqu'ils sont facilement conçus par tout le monde; ils sont obscurs, lorsqu'ils exigent une très-grande perspicacité pour être compris.

D. Qu'appelle-t-on faits naturels, faits surnaturels?

R. On appelle *faits naturels* ceux qui sont d'accord avec les lois accoutumées de la nature; on appelle *faits surnaturels*, ou *miracles*, les faits qui n'ont pu arriver que par une dérogation aux lois ordinaires de la nature.

D. Combien y a-t-il de sortes de témoins?

R. Il y a les témoins oculaires, qui ont vu le

fait; et les témoins historiques, qui rapportent le fait qu'ils ont appris des autres.

D. Combien y a-t-il de sortes de témoins historiques ?

R. On distingue les témoins contemporains, qui ont vécu dans le temps où sont arrivés les faits qu'ils racontent; et les témoins postérieurs, qui rapportent un fait arrivé avant le temps où ils ont vécu.

D. Combien de conditions sont exigées pour que le témoignage des hommes soit un motif infaillible de jugement?

R. Pour que le témoignage des hommes donne une certitude infaillible, cinq conditions sont exigées : la première, que le fait soit possible; la seconde, qu'il soit d'une grande importance, parce qu'alors on l'examine avec plus de soin; la troisième, que le fait rapporté ait une connexion nécessaire avec les faits postérieurs dont l'existence ne peut être expliquée que par ce fait; la quatrième, qu'il soit admis par ceux-là même qui ont un très-grand intérêt à le nier; la dernière enfin, qu'il soit rapporté non par un seul témoin, mais par un grand nombre qui n'ont pu ni être trompés ni nous tromper.

D. Que penser du pyrrhonisme universel?

R. On doit rejeter le pyrrhonisme, c'est-à-dire le doute général sur les faits historiques, parce qu'il répugne au caractère et à la nature de l'homme ; parce qu'il est contraire aux principes qui sont innés avec lui; parce qu'il entraîne, par rapport

à la religion, à la société, et aux particuliers les plus funestes conséquences.

D. Pourquoi le doute général sur les faits historiques répugne-t-il au caractère et à la nature de l'homme ?

R. Parce que les hommes ont reçu de la nature une telle organisation, qu'il leur est impossible de ne pas croire à certains faits passés. Qui pourrait en effet mettre en doute l'existence d'Henri IV, sa conquête de la France, et les merveilles du siècle de Louis XIV? On aurait beau accumuler les arguties, les sophismes, personne ne pourrait ôter de son esprit la certitude de l'existence d'un Jules César, de la conversion de Clovis, qui amena celle des Francs, des grandes actions de Charlemagne, des croisades entreprises par plusieurs de nos rois, des guerres civiles qui désolèrent la France au XVIe siècle, de la mort tragique de Henri III. A plus forte raison nous serait-il impossible de révoquer en doute les grands événemens arrivés de nos jours, et plus encore de nous persuader que Vienne, Londres, Berlin, n'existent pas, si nous n'avons vu aucune de ces trois capitales. Certes, on regarderait comme un homme en démence celui de nous qui serait incrédule à ce point.

D. Pourquoi le pyrrhonisme est-il contraire aux principes innés dans l'homme?

R. Parce que l'homme trouve dans lui-même la preuve qu'un grand nombre de témoins oculaires ne peuvent être trompés sur un fait sensible et

clair ; qu'une multitude d'hommes vivant dans des temps, dans des lieux différens, n'ayant ni les mêmes passions, ni les mêmes préjugés, ni les mêmes intérêts, ne peuvent s'entendre pour un mensonge inutile ; qu'enfin il est impossible, lorsqu'il s'agit d'un fait public et important, qu'ils puissent être induits en erreur par de faux témoins.

D. Pourquoi le pyrrhonisme est-il préjudiciable à la religion ?

R. Parce que la religion toute entière est appuyée sur les faits historiques, et qu'en doutant de ces faits, elle se trouve par là même fortement ébranlée.

D. Pourquoi le pyrrhonisme est-il funeste à la société ?

R. Parce qu'il détruit toutes les bases sur lesquelles elle s'appuie ; il ôte aux lois leur puissance, puisqu'on ne peut reconnaître de législateur, et il renverse la majesté des princes et tous les fondemens de l'autorité. En effet, les trônes étant héréditaires ou électifs, s'il n'y a rien de certain dans les faits, alors on pourra révoquer en doute les droits de l'hérédité et les droits de l'élection.

D. Pourquoi le doute général est-il pernicieux aux particuliers ?

R. Parce que s'il n'y a rien de certain dans l'antiquité, les titres deviennent inutiles pour les possesseurs, les fortunes passent rapidement dans les mains de nouveaux maîtres, chacun peut envahir celle de son voisin, les fils ne peuvent réclamer les

biens de leur père, ils ne peuvent même savoir à qui ils doivent la naissance.

D. Quand le témoignage des hommes est-il pour nous un motif de certitude touchant les faits contemporains?

R. Lorsque les témoins ne peuvent être trompés et ne veulent pas nous tromper, et lorsqu'ils ne peuvent nous tromper lors même qu'ils le voudraient.

D. Prouvez qu'en certaines circonstances les témoins ne peuvent être trompés?

R. Lorsque les faits sont clairs et faciles à connaître, on ne peut supposer qu'ils se soient trompés qu'autant qu'ils auraient été privés de leurs facultés, de leurs organes, ce qu'il est impossible de croire, sans admettre un miracle. Or, assurément, Dieu n'opère pas de miracle pour tromper les hommes.

D. Dans quelles circonstances les témoins ne veulent-ils pas nous tromper?

R. Lorsque la fraude serait inutile et nuisible. Comment s'imaginer en effet qu'un grand nombre de personnes se coalisent pour attester un mensonge inutile? Les hommes aiment leur réputation et redoutent l'infamie qui s'attache au nom d'un imposteur; la vérité leur plaît, et s'ils la trahissent, ce n'est qu'autant qu'ils ont un très-grand interêt à le faire. Mais si l'on ne peut se persuader que les hommes aient entrepris une fraude inutile, la répugnance devient plus forte si elle est nuisible, car est-il possible que les hommes agissent contre

eux-mêmes, qu'ils soient leurs propres ennemis, qu'ils soient insensés?

D. Dans quelles circonstances des témoins ne pourraient-ils nous tromper quand bien même ils le voudraient?

R. S'il s'agit d'un fait public et important, les hommes, par un instinct naturel, sont portés à soumettre le fait au plus sévère examen ; et lorsqu'il est public, rien n'est plus facile que de découvrir la fraude si elle existe. Supposons, par exemple, qu'aujourd'hui on veuille nous persuader que l'année dernière les Français ont été battus par les ennemis de la patrie, n'aurait-on pas bientôt fait justice d'un aussi horrible mensonge.

D. Ne peut-on pas obtenir une connaissance certaine des faits passés par le témoignage des hommes?

R. On peut acquérir la connaissance certaine des faits passés, parce que leur vérité peut être transmise par les hommes de différentes manières, jusqu'à la postérité la plus reculée.

D. Quelles sont les voies qui peuvent transmettre la vérité à la postérité la plus reculée?

R. Il y en a trois : la tradition orale, l'histoire et les monumens. L'histoire et la tradition nous tiennent lieu de témoins oculaires; ce sont deux canaux qui nous transmettent une connaissance certaine des faits les plus reculés; c'est par eux que les témoins oculaires sont comme reproduits à nos yeux, et nous rendent en quelque sorte contemporains de ces faits. Ces colonnes, ces pyramides,

ces arcs de triomphe, sont comme animés par l'histoire et la tradition, et nous confirment comme à l'envi ce que celles-là nous ont déjà appris.

D. Qu'est-ce que la tradition orale?

R. La tradition orale consiste dans une chaîne de témoignages rendus par des personnes qui se sont succédées les unes aux autres dans toute la durée des siècles, à commencer au temps où un fait s'est passé.

D. Prouvez que la tradition orale est un motif de jugement relativement à un fait passé, public et important?

R. Elle est un motif de jugement; car on ne peut assigner, dans une longue suite d'âges, un temps où ce fait aurait pu être supposé, et avoir par conséquent une fausse origine. Car où la trouver, cette source erronée d'une tradition revêtue de pareils caractères? Sera-ce parmi les contemporains? Il n'y a nulle apparence. En effet, quand auraient-ils pu tramer le complot d'en imposer aux âges suivans sur ce fait? Qu'on y prenne garde : on passe d'une manière insensible d'un siècle à l'autre. Les âges se succèdent sans qu'on puisse s'en apercevoir; les contemporains dont il est ici question se trouvent dans l'âge qui suit celui où ils ont appris ce fait, et ils pensent toujours être au milieu des témoins oculaires qui le leur avaient raconté. Si donc dans le premier âge il se fait quelque fraude, il faut nécessairement que le second âge en soit instruit. La raison en est qu'un grand nombre de ceux qui composent le

premier âge entrent dans la composition du second âge et de plusieurs autres suivans, et que presque tous ceux du second âge ont vu ceux du premier; par conséquent, plusieurs de ceux qui seraient complices de la fraude forment le second âge. Or il n'est pas vraisemblable que ces hommes, qu'on suppose en grand nombre et en même temps être gouvernés par des passions différentes, s'accordent tous à débiter le même mensonge et à taire la fraude à tous ceux qui sont seulement du second âge. Il faudrait pour cela supposer qu'un même intérêt les réunit tous pour le même mensonge; or il est certain qu'un grand nombre d'hommes ne sauraient avoir le même intérêt à déguiser la vérité; donc il n'est pas possible que la fraude du premier âge passe d'une voix unanime dans le second, sans éprouver aucune contradiction. Or, si le second âge est instruit de la fraude, il en instruira le troisième, et ainsi de suite dans toute l'étendue des siècles. Nul âge ne sera donc la dupe des autres, et par conséquent nulle fausse tradition ne pourra s'établir sur un fait public important.

Cette réponse détruit assez l'objection par laquelle on a prétendu que la certitude des faits passés était diminuée, et quelquefois anéantie par le laps de temps, et que par conséquent le témoignage n'était pas un motif certain de jugement, au moins quant aux faits très-anciens; au reste, voici l'objection.

Comment l'histoire et la tradition peuvent-elles

nous transmettre un fait dans toute sa pureté? La tradition et l'histoire sont comme ces fleuves qui grossissent à mesure qu'ils s'éloignent de leur source, et arrivés à leur embouchure, ont perdu leur nom. La durée des temps obscurcit, altère, efface, pour ainsi dire, les caractères de vérité dont certains faits sont empreints : les faits les mieux constatés d'abord, se trouvent dans la suite réduits au niveau de l'imposture et du mensonge; et l'on peut dire que les preuves historiques s'affaiblissent en s'éloignant des époques, comme un objet diminue à mesure qu'il s'éloigne de l'œil. Pourquoi cela? Parce que la force des témoignages va toujours décroissant, en sorte que le haut degré de certitude est produit par la vue même des faits; le second, par le rapport de ceux qui les ont vus; le troisième, par la simple déposition de ceux qui les ont ouï raconter aux témoins des témoins, et ainsi de suite à l'infini.

Si vous avez combattu à Fontenoy, dit M. de *Voltaire*, c'est pour vous une vérité incontestable, vous la connaissez par intuition, par sentiment; mais pour moi, ce n'est qu'une chose probable; je la connais par un simple ouï-dire. Or combien faut-il de ouï-dire pour former une persuasion égale à celle d'un témoin qui, ayant vu lui-même la chose, peut se vanter d'avoir une certitude parfaite?

Vous ne tenez la chose que d'un seul des témoins! Vous devez douter. Le témoin est mort? Vous devez douter encore plus. De plusieurs té-

moins qui sont morts! Vous êtes dans le même cas. De ceux à qui les témoins ont parlé! le doute doit encore augmenter.

Ainsi, de génération en génération, le doute s'accroît et la probabilité diminue; bientôt elle est réduite à zéro : tant les hommes sont portés à défigurer, à dénaturer les choses qu'on leur raconte : tant les choses racontées se chargent, en passant de bouche en bouche, de circonstances nouvelles qui rendent méconnaissable le fait pris dans sa simplicité primitive.

Nous n'avons besoin de rien ajouter à la preuve que nous avons donnée, relative à la tradition; elle nous semble suffisante. Ainsi dirai-je à celui qui me ferait cette objection. La certitude diminue sans doute lorsqu'on ne découvre pas les conditions requises; mais si elles existent toutes, je ne vois nullement qu'on puisse l'affaiblir. Au contraire la vérité se dégage insensiblement des nuages qui pourraient l'obscurcir, à mesure que les temps sont plus éloignés.

Le temps, a dit un auteur d'un grand mérite, a toujours été regardé comme le père de la vérité : il la tire de l'obscurité quand elle est cachée, et lui donne une certaine consistance quand elle est incertaine et douteuse. Il étouffe, au contraire, le mensonge quand il se pare mal à propos des couleurs de la vérité. C'est avec le temps que l'on examine, que l'on discute, que l'on approfondit. Ce qui a pu tromper les imaginations échauffées du vulgaire, par le concours de diverses circonstances

favorables à l'erreur, n'a plus le même effet quand les circonstances ne sont plus les mêmes. La postérité réforme sans peine les faux jugemens de ceux qui l'ont précédée; la succession des années et des siècles fait évanouir les fables, les chimères et les préjugés. La vérité se fait, elle prend le dessus, et quand un fait a passé par l'épreuve de plusieurs siècles, quand il s'est maintenu dans l'esprit et dans la mémoire des hommes, comme un fait certain et indubitable, malgré la diversité des jugemens et des intérêts de tant de nations discordantes; quand il a essuyé les diverses attaques qui reparaissent dans chaque siècle, on peut dire qu'un tel fait est parvenu à un degré de certitude que rien ne saurait ébranler.

D. L'histoire est-elle un motif certain de jugement sur les faits publics et importans?

R. L'histoire peut nous conduire à la connaissance d'un fait très-éloigné, lorsqu'elle a toutes les marques de l'authenticité, de la véracité, de l'intégrité.

D. Quand une histoire est-elle authentique?

R. Lorsqu'elle est conforme aux mœurs, aux institutions, aux opinions du temps; lorsqu'elle présente pour auteur un historien dont le caractère est connu, lorsqu'elle a été louée par les contemporains comme l'ouvrage de tel ou tel auteur; écoutons à ce sujet un philosophe distingué : comment pouvoir soupçonner qu'un livre a été supposé, lorsque nous le voyons cité par d'anciens écrivains, et fondé sur une chaîne non interrom-

pue de témoins conformes les uns aux autres, surtout si cette chaîne commence au temps où l'on dit que ce livre a été écrit, et ne finit qu'à nous? Il y a outre cela des ouvrages qui intéressent plusieurs royaumes, des nations entières, qui, par cela même, ne sauraient être supposés. Les uns contiennent les annales de la nation et ses titres, les autres ses lois et ses coutumes; enfin, il y en a qui contiennent sa religion. Tout un peuple ne saurait ignorer l'époque d'un livre qui règle sa croyance et fixe toutes ses espérances.

D. Quand une histoire est-elle véridique?

R. Lorsqu'on découvre que l'historien a écrit, non d'après des bruits incertains, mais d'après des relations très-dignes de foi, d'après une tradition constante, d'après des monumens certains, lorsque dans sa manière d'écrire on ne voit pas percer la crédulité, les préjugés, les passions qui pouvaient entraîner l'historien.

D. Comment nous convaincrons-nous de l'intégrité de l'histoire?

R. En vérifiant les exemplaires, soit manuscrits, soit imprimés. S'ils ne présentent qu'une faible différence dans les détails, nous en conclurons que les livres historiques n'ont pas été altérés dans leur substance, mais seulement dans de légères circonstances; et c'est ce qu'on n'a pu éviter à l'égard des anciens historiens.

D. Ne peut-on pas obtenir par les monumens publics la connaissance d'un fait même très-ancien.

R. Un monument ne peut conduire à la preuve d'un fait très-ancien que lorsqu'il a été construit dans le temps même du fait, parce qu'on ne saurait douter que le fait ne passât alors pour constant. Or, un fait qui passe pour vrai dans le temps même qu'il est arrivé, porte par-là un caractère de vérité auquel on ne pourrait se méprendre, puisqu'il ne saurait être faux que les contemporains de ce fait n'aient été trompés, ce qui est impossible sur un fait public et important. Tous les monumens qu'on cite dans l'ancienne Grèce et des autres pays prouvent donc invinciblement que dans le temps qu'on les érigea on croyait à ces faits, ce qui sert à démontrer qu'en effet la tradition des monumens est infaillible lorsque vous ne lui demandez que ce qu'elle doit rapporter, savoir, la vérité du fait, lorsqu'ils remontent jusqu'au fait même, la croyance publique sur un fait, lorsqu'ils n'ont été érigés que long-temps après ce fait.

D. Le témoignage des hommes peut-il prouver les miracles de même que les faits naturels?

R. Les caractères de vérité dont nous venons de parler peuvent convenir aux faits surnaturels; de sorte que s'il n'y avait aucun obstacle à surmonter, point de raison à combattre, nous serions aussi assurés d'un fait miraculeux que d'un fait naturel. Il ne s'agit donc plus que de savoir s'il y a des raisons, dans un fait naturel, qui s'opposent à l'impression que ces marques devraient faire. Or j'ose avancer qu'il en est précisément d'un fait surnaturel comme d'un fait naturel; c'est à

tort qu'on s'imagine toujours voir l'impossibilité physique d'un fait miraculeux combattre toutes les raisons qui concourent à nous en démontrer la réalité. Car, qu'est-ce que l'impossibilité physique? c'est l'impuissance des causes naturelles à produire un tel effet; cette impossibilité ne vient pas du côté du fait même, qui n'est pas plus impossible que le fait naturel le plus simple. Lorsqu'on vient vous apprendre un fait miraculeux, on ne prétend pas vous dire qu'il a été produit par les seules forces des causes naturelles; j'avoue qu'alors les raisons qui prouveraient ce fait seraient non-seulement combattues, mais même détruites, non par l'impossibilité physique, mais par une impossibilité absolue; car il est absolument impossible qu'une cause naturelle, avec ses seules forces, produise un fait surnaturel. Vous devez donc, lorsqu'on vous apprend un fait miraculeux, joindre la cause qui peut le produire avec le même fait; et alors l'impossibilité physique ne pourra nullement s'opposer aux raisons que vous aurez de croire à ce fait. (*Voy.* la belle thèse de *la certitude*, par M. de Prades.)

D. Le témoignage des hommes est-il le premier et le seul motif de certitude?

R. On peut dire que le témoignage des hommes est une très-forte preuve de la vérité: mais est-il le premier motif de certitude, comme l'a avancé un écrivain célèbre? C'est ce que nous ne croyons pas; car, selon nous, tous les motifs de certitude se fondent sur le sens intime. (*V.* la thèse *du sens intime.*)

THÈSE XIII.

De l'autorité de la mémoire et de l'analogie.

D. Qu'est-ce que la mémoire (1)?

R. La mémoire est une faculté par laquelle

(1) Mémoire, tiré du grec μιμνῆσθαι, se souvenir.

La mémoire, selon Dugald Stewart, définie philosophiquement, est cette faculté par laquelle nous gardons en dépôt et conservons pour quelque usage futur les connaissances que nous avons acquises.

On la définit encore la faculté par laquelle l'âme conserve le souvenir des idées qu'elle a reçues; ou bien la mémoire consiste à être affecté du souvenir d'une impression éprouvée.

Le souvenir est une sorte de sensation interne qui provient d'une certaine disposition demeurée dans le cerveau, et qui n'est pas l'effet d'une impression actuelle dans un autre organe.

La mémoire suppose deux facultés subordonnées : la capacité de retenir les choses que nous avons apprises, et le pouvoir de nous les rappeler lorsque l'occasion de les appliquer se présente. Un homme d'une mémoire tenace a cette capacité; un homme dont la mémoire est toujours prête à le servir au besoin a ce pouvoir.

Par conséquent il y a deux défauts dans la mémoire : l'un de laisser perdre entièrement les idées, ce qui produit une entière ignorance; l'autre de ne pas réveiller assez promptement les idées qu'elle tient en dépôt; cette lenteur portée à un degré considérable est la stupidité.

La folie dépend également de la mémoire : car la folie consiste dans l'absence ou la privation d'idées intermédiaires dont l'esprit ne se souvient plus, ou qui ne sont point rappelées régulièrement par l'exercice de la mémoire.

l'âme réveille les perceptions qu'elle a déjà éprouvées, avec le sentiment intime qu'elle les a eues auparavant.

D. Peut-on expliquer la mémoire?

R. La mémoire est un mystère qu'il n'a pas encore été donné à l'homme d'expliquer. Seulement nous pouvons dire, avec la plupart des philosophes, que la mémoire a lieu lorsque les idées qui ont été produites par l'action des objets sur les sens sont reproduites par les mouvemens dont le cerveau a contracté l'habitude (1). Le somnambulisme offre un phénomène surprenant de la mémoire: le somnambule retrouve avec facilité les idées qu'il n'aurait pu se rappeler dans l'état de la veille, jusqu'aux rêves de la nuit qui n'avaient laissé que des traces imparfaites à son réveil; mais, revenu à l'état de la veille, il oublie entièrement tout ce qu'il a dit, fait et entendu pendant le somnambulisme; et s'il y retombe, même après un long intervalle, le souvenir s'en retrace exactement.

D. Le corps influe donc sur la mémoire (2)?

---

(1) Voyez la logique de Condillac, chapitre IX, des causes de la sensibilité et de la mémoire.

(2) Voyez Mallebranche, livre II, chap. V.

Pour l'explication de la mémoire, il suffit de bien comprendre cette vérité : que toutes nos différentes perceptions sont attachées aux changemens qui arrivent aux fibres de la principale partie du cerveau, dans laquelle l'âme réside plus particulièrement ; parce que ce seul principe supposé, la nature de la mémoire est expliquée. Car, de même que les branches d'un arbre qui ont demeuré quelque temps ployées d'une certaine façon conservent

R. La mémoire est sous la dépendance immédiate du corps, comme nous pouvons nous en convaincre tous les jours. Pourquoi les enfans apprennent-ils avec tant de facilité, tandis que les personnes d'un âge avancé retiennent très-difficilement, si ce n'est parce que le cerveau des premiers étant d'une délicatesse extrême, les objets externes pénètrent plus facilement? Comment, d'ailleurs, expliquer cet oubli des lettres, des sciences, même de notre propre nom, lorsque nous sommes attaqués de certaines maladies, si le corps n'avait une influence directe sur la mémoire?

D. La mémoire est-elle un motif certain de juger (1)?

R. Oui, sans doute, car nous sommes tous tellement portés, par une propension naturelle et invincible, à juger que nous avons éprouvé telles affections qui n'auraient pas existé en effet si la mémoire nous trompait, que cette erreur nécessaire devrait être attribuée à notre organisation même, ce qui détruirait toutes les sources de la certitude.

---

quelque facilité pour être ployées de la même manière; ainsi les fibres du cerveau, ayant une fois reçu certaines impressions par le cours des esprits animaux et par l'action des objets, gardent assez long-temps quelque facilité pour recevoir ces mêmes dispositions. Or, la mémoire ne consiste que dans cette facilité, puisque l'on pense aux mêmes choses lorsque le cerveau reçoit les mêmes impressions.

Voyez Flotte, tom. I, page 230, seconde édition.

(1) Voyez la Logique de Lyon, page 107, premier volume.

D. La mémoire est-elle nécessaire à l'homme ?

R. Si nos pensées, nos raisonnemens, ne s'étendaient point au delà des objets présens, l'esprit humain, comme celà est évident, ne pourrait faire aucun progrès dans les sciences et les arts; les fondemens des empires seraient renversés; il n'y aurait plus ni vices, ni vertus, par conséquent ni récompenses à décerner, ni punitions à infliger. La société enfin ne pourrait ni subsister ni être conservée.

D. Comment peut-on aider la mémoire?

R. La mémoire, fondement de toutes les autres facultés, si elle n'est pas la plus belle, peut être aidée par l'attention et la liaison des idées. On la fortifie et on l'augmente par l'exercice.

Lorsque l'attention et la liaison cessent d'agir, il n'y a presque plus de mémoire; et par conséquent si l'une est supprimée, la mémoire éprouve une grande altération. Nous avons dit qu'elle était aidée, parce qu'il est incontestable qu'une heureuse mémoire est un don précieux que fait la nature, don qui se manifeste dans l'homme dès ses premières années et qui s'étend à mesure qu'on sait mieux la cultiver.

En voici deux exemples singuliers :

Le prince d'Orange avait beaucoup entendu parler de la mémoire étonnante de Grotius, et il désirait d'en avoir une preuve. Le trouvant un jour à une revue de troupes à laquelle Grotius assistait par simple curiosité, il s'approcha de lui après l'appel qu'on venait de faire, et lui demanda

s'il pourrait bien redire une partie des noms qu'il venait d'entendre. Grotius répondit qu'il redirait tout et à rebours, en commençant par le dernier et finissant par le premier. Il tint parole.

La reine Christine de Suède, passant par Lyon, fit prononcer en présence du P. Ménestrier et écrire trois cents mots les plus bizarres qu'on pût imaginer. Le jésuite les répéta tous dans l'ordre qu'on les avait écrits.

Sénèque, en parlant de la mémoire qu'il avait eue dans sa jeunesse, s'exprime ainsi (lib. I, contr.): « Hanc aliquandò in me sic floruisse non nego, ut non tantùm ad usum sufficeret, sedusquè in miraculum procederet. Nam et reddebam duo millia nominum, quo ordine erant dicta, et pluresquàm ducentos versus, qui singuli à singulis condiscipulis dati erant, referebam, ab ultimo incipiens usquè ad primum ».

Et ensuite il rapporte ce tour de force d'un homme doué d'une mémoire prodigieuse : « Quidam recitatum à poetâ carmen novum, suum esse dixit, et protinùs memoriâ recitavit; cùm ille, cujus carmen erat, hoc facere non posset ».

D. La mémoire ne nous trompe-t-elle pas quelquefois (1)?

R. C'est par un défaut de langage qu'on dit que la mémoire nous induit en erreur. En effet, lorsque nous cherchons à nous rappeler quelque chose,

(1) Voyez Logique de Lyon, page 107, premier volume.

et que nous ne le pouvons pas, ou lorsque, sur un léger soupçon et par une précipitation d'esprit, nous croyons nous souvenir de certaines choses qui n'ont jamais existé, ce n'est pas notre mémoire qui nous trompe, mais bien notre défaut de mémoire. D'ailleurs, dans ces occasions, nous n'avons pas une propension invincible qui nous porte à un pareil jugement.

D. Qu'est-ce que l'analogie (1)?

R. L'analogie est une espèce d'argument par lequel nous jugeons les choses inconnues et que nous n'avons jamais observées, au moyen de celles du même genre que nous avons déjà observées. Par exemple, je sais qu'une pierre jetée en l'air retombera par terre; j'en conclus par la similitude qu'il en sera de même de tout corps pesant. Je remarque dans un homme une série d'opérations qui tirent leur origine d'un principe pensant; l'analogie me conduit à croire que ce principe pensant existe dans tous les hommes.

D. Combien distingue-t-on d'espèces d'analogies?

R. On en distingue de trois sortes : l'analogie qui dépend d'un rapport de ressemblance, celle qui dépend des rapports des moyens à la fin, et celle qui suppose que les mêmes effets ont les mêmes causes, et réciproquement les mêmes causes, les mêmes effets.

---

(1) Ἀναλογία, *comparatio*, rapport, ressemblance. Composé de ἀνὰ et de λέγω.

D. Toutes ces analogies présentent-elles des motifs certains de jugemens?

R. Ces différentes analogies ont différens degrés de certitude; il n'y a que la dernière qui soit une règle presque infaillible de vérité. Condillac nous fournira des exemples.

La terre est habitée, donc les planètes le sont. Voilà la plus faible analogie, parce qu'elle n'est fondée que sur un rapport de ressemblance.

Mais si on remarque que les planètes ont des révolutions diurnes et annuelles, et que par conséquent leurs parties sont successivement éclairées et échauffées, ces précautions ne paraissent-elles pas avoir été prises pour la conservation de quelques habitans (1). Cette analogie, qui est fondée sur le rapport des moyens à la fin, a donc plus de force que la première.

---

(1) Huygens et Wolf ont poussé plus loin cette analogie, et ils en ont conclu que les habitans des planètes sont des hommes comme nous. Wolf même est allé jusqu'à soutenir que ce sont des géans : « La prunelle des yeux se dilate, dit-il, ou se resserre, selon que la lumière est plus faible ou plus vive. Ceux qui habitent, par exemple, la planète de Jupiter, étant plus éloignés du soleil, et, pour cette raison, en recevant une lumière plus faible, ont par conséquent la prunelle beaucoup plus grande que celle des habitans de la terre. Or la nature a mis une exacte proportion entre la prunelle et l'œil, entre l'œil et le reste du corps. La taille des habitans de Jupiter doit donc être bien au-dessus de la nôtre ». Et ensuite établissant son système sur des calculs mathématiques, Wolf détermine le rapport de la lumière à la grandeur de la prunelle, celui de la prunelle à la grandeur de l'œil, et enfin celui de l'œil au reste du corps; et le résultat de ses longs calculs est que les habitans de Jupiter sont grands de treize pieds.

La dernière analogie devient une démonstration, lorsqu'elle est confirmée par le concours de toutes les circonstances.

C'est une évidence de fait qu'il y a sur la terre des révolutions diurnes et annuelles; et c'est une évidence de raison que ces révolutions peuvent être produites par le mouvement de la terre, celui du soleil, ou par tous les deux.

Mais nous observons que les planètes décrivent des orbites autour du soleil, et nous nous assurons également, par l'évidence de fait, que quelques-unes ont un mouvement de rotation sur leur axe plus ou moins incliné.

Or, il est d'évidence de raison que cette double révolution doit nécessairement produire des jours, des saisons et des années ; donc la terre a une double révolution, puisqu'elle a des jours, des saisons, des années.

Cette analogie suppose que les mêmes effets ont les mêmes causes, supposition qui, étant confirmée par de nouvelles analogies et par de nouvelles observations, ne pourra plus être révoquée en doute.

D. Quelle est l'utilité de l'analogie?

R. Son utilité consiste en ce qu'elle nous épargne mille discussions inutiles que nous serions obligés de répéter sur chaque corps en particulier.

Il suffit que nous sachions que tout l'univers est gouverné par des lois générales et constantes, pour être fondés à croire que les corps qui nous paraissent semblables ont les mêmes propriétés,

que les fruits d'un même arbre ont le même goût, qu'une nourriture qui nous a été salutaire produira les mêmes effets toutes les fois qu'il nous plaira et que nous serons forcés d'en user.

D. A quel autre motif de certitude peut-on comparer l'analogie?

R. L'analogie est pour nous ce qu'est le témoignage des hommes, quand ils nous parlent d'objets que nous n'avons ni vus ni entendus. Comme nous ne pouvons pénétrer par nos sens jusqu'à l'intérieur des objets, la ressemblance extérieure est une sorte de témoin qui dépose de leur ressemblance intérieure; et qui, sans être infaillible, trompe rarement.

Ces apparences sont destinées à nous servir d'étiquettes pour suppléer à la faiblesse de nos sens; mais quelquefois nous nous égarons en suivant ces guides. Il y a des plantes vénéneuses qui ressemblent à des plantes très-salutaires. Quelquefois nous sommes surpris de l'effet imprévu d'une cause d'où nous nous attendions à voir naître un effet tout opposé : c'est qu'alors d'autres causes imperceptibles s'étant jointes avec cette première à notre insu, en changent la détermination. Il arrive aussi que le fond des objets n'est pas toujours diversifié à proportion de la dissemblance extérieure. La règle de l'analogie n'est donc pas une règle de certitude, puisqu'elle a ses exceptions. Mais elle forme au moins une grande probabilité; ses exceptions sont rares et d'une influence peu étendue.

THÈSE XIV.

Qu'est-ce que le raisonnement? — Qu'entend-on par idées moyennes? Où doit-on les chercher? — Quels sont les principes fondamentaux du raisonnement?

D. Quest-ce que le raisonnement?

R. Le raisonnement est une opération de l'esprit par laquelle nous tirons un jugement d'autres jugemens. Par exemple:

Toute personne qui veut apprendre doit étudier.

Vous voulez apprendre;

Donc vous devez étudier.

Tous ces jugemens, pris ensemble, font ce qu'on appelle un raisonnement. Il consiste donc à déduire, à inférer, à tirer un jugement d'autres jugemens déjà connus, ou plutôt à faire voir que le jugement dont il s'agit a déjà été porté d'une manière implicite, de sorte qu'il n'est plus question que de le développer.

Un raisonnement a lieu, dit Locke, lorsque l'esprit ne peut rapprocher ses idées par une comparaison immédiate, et pour ainsi dire par juxtàposition, ou en les appliquant l'une à l'autre pour en apercevoir la convenance ou la disconvenance; il faut que, par l'intervention d'autres idées (d'une ou de plusieurs selon le besoin), il tâche de dé-

couvrir cette convenance ou cette disconvenance qui est l'objet de sa recherche (1).

D. Sur quoi est fondée la nécessité du raisonnement?

R. Sur les bornes étroites de l'esprit humain, qui, ayant à juger de la vérité ou de la fausseté d'une proposition, ne peut pas toujours le faire par la considération des deux idées qui la composent; il

(1) M. de Laromiguière s'exprime ainsi au sujet du raisonnement : On peut considérer le raisonnement dans l'esprit ou dans le discours.

Si vous le considérez dans l'esprit, et antérieurement à l'époque où nous avons commencé à faire usage de quelques signes, antérieurement à cette habitude devenue dès long-temps une seconde nature, par laquelle la pensée est aujourd'hui une parole intérieure, le raisonnement est la simple perfection, ou plutôt le simple sentiment de l'identité entre plusieurs jugemens ou rapports, quelle que soit d'ailleurs la nature des objets qui ont donné lieu à ces rapports.

Dans le discours, c'est l'expression d'une suite de jugemens renfermés les uns dans les autres; — c'est la manifestation d'un rapport qui était caché dans un autre rapport; — c'est le passage du connu à l'inconnu; — ou la liaison d'un principe à sa conséquence; et, si l'on me permet de varier encore cette définition, je dirai : le raisonnement est une synonymie continuelle d'expressions diverses; — c'est une substitution de plusieurs mots à un seul, ou d'un seul à plusieurs; — c'est une composition qui rappelle une décomposition dont elle a besoin pour éclairer toutes les parties de son objet; ou une décomposition qui, à son tour, appelle une composition pour soulager la mémoire et pour faciliter l'action de l'esprit; — c'est un enchaînement de vérités liées par la plus étroite analogie; — c'est enfin une succession plus ou moins prolongée de propositions toutes *identiques*.

Le raisonnement, quand on l'exprime, est inséparable de ses formes, quoiqu'il en diffère essentiellement.

est obligé d'en appeler à son secours une troisième et même davantage.

D. Qu'entend-on par idées moyennes?

R. On entend par idées moyennes des propositions intermédiaires qui rendent le rapport de convenance ou de circonvenance entre deux termes plus sensible et plus frappant. Par exemple, je veux prouver que l'âme est immortelle. J'ignore si l'idée d'immortalité convient à l'idée d'âme; pour m'en assurer, j'emploie une idée moyenne, celle de substance pensante. A l'aide de cette nouvelle idée, je compare les idées d'âme et d'immortalité; je vois que l'idée de substance pensante est renfermée dans l'idée d'immortalité, d'où je conclus que toute substance pensante est immortelle. Je compare ensuite l'âme humaine à une substance pensante, et, convaincu que l'idée de substance se lie très-bien avec celle d'âme, j'ajoute ces deux idées ensemble, et je dis : L'âme humaine est une substance pensante. L'idée de substance pensante s'accordant parfaitement avec l'idée d'âme et l'idée d'immortalité, je conclus que l'idée d'immortalité convient très-bien à celle d'âme, et je forme le raisonnement suivant : Toute substance pensante est immortelle; or, l'âme humaine est une substance pensante, donc l'âme humaine est immortelle.

Les idées moyennes sont, comme l'a dit Aristote, d'une très-grande nécessité pour trouver des rapports entre des idées trop éloignées.

D. Où doit-on chercher les idées moyennes?

R. On doit les chercher dans une classe plus genérale que celle dans laquelle se trouvent les idées que l'on veut comparer. Aussi n'appartient-il qu'à des esprits justes et éclairés, des esprits doués d'une grande pénétration et d'une forte application, de bien choisir les idées moyennes, de les énoncer avec facilité, ordre et netteté.

D. Quelles causes empêchent de découvrir les idées moyennes?

R. La première est la légèreté et la précipitation de nos décisions, qui nous empêchent souvent de choisir et de trouver les idées moyennes nécessaires à la solution d'une question; la seconde cause se trouve dans la prévention, les intérêts personnels, les passions qui nous aveuglent, en nous suggérant des idées moyennes arbitraires, variables et discordantes; enfin, la dernière est la dissimulation, la mauvaise foi, la manie de la dispute, qui nous font méconnaître ces maximes générales qui peuvent nous conduire à la vérité d'un fait particulier.

D. Quel est le principe fondamental du raisonnement?

R. Le raisonnement est fondé sur ce principe, que le premier sujet doit renfermer le premier attribut, celui-ci le second, et ainsi de suite, jusqu'à ce que le premier sujet se trouve réuni dans la conclusion ou dernier attribut. Ce principe nous paraît le plus propre à nous conduire dans la voie de la vérité. Un exemple prouvera ce que nous avançons.

Dieu est bon,
Or, ce qui est bon est aimable;
Donc Dieu est aimable.

Le premier sujet renferme le premier attribut, et se trouve réuni avec le dernier dans la conclusion (1).

Il faut observer que de quelque manière qu'un raisonnement se trouve caché sous le voile de l'expression, on doit toujours le ramener à cette forme pour s'assurer de sa légitimité. Hobbes, dans sa Logique, explique comment toutes les formes du syllogisme peuvent se ramener à la forme directe (2).

---

(1) Il résulte de là qu'on peut se représenter nos idées comme autant de petits groupes hérissés d'une multitude de tuyaux semblables aux tuyaux de lunettes, dont chaque jugement que nous portons fait sortir un autre tuyau qui était renfermé dans le précédent, ce qui change la figure totale de l'idée et la rend autre qu'elle n'était.

(2) Condillac, qui en cela a été suivi par beaucoup d'autres, a prétendu que nos jugemens sont des équations, et que les deux idées comparées dans un jugement et dans une équation sont identiques. Voulant faire voir comment nos jugemens sont enchaînés les uns dans les autres, il s'est exprimé ainsi : L'on voit que le dernier jugement que nous avons formé est contenu dans le pénultième, le pénultième dans le précédent, et ainsi de suite, et que le dernier étant identique avec le pénultième, celui-ci l'est nécessairement avec celui qui précède, etc. Il a ensuite avoué que cette identité n'était que partielle.

Cette manière de s'exprimer, dit un célèbre idéologue, ne peint point la véritable opération de notre esprit dans l'acte de juger ; elle est inexacte, et elle conduit nécessairement à une conclusion révoltante, parce qu'elle est fondée sur un véritable renversement d'idées que voici.

La faculté de juger ne dérive point de la faculté de faire des

D. Des philosophes n'ont-ils pas cherché à établir des rapports entre raisonner et calculer?

équations; mais, au contraire, nous n'avons le pouvoir de faire des équations que parce que nous avons la faculté de juger, c'est-à-dire de percevoir le rapport de deux perceptions.

On ne peut donc pas dire qu'un jugement est une espèce d'équation; mais on peut et on doit dire au contraire qu'une équation est une espèce particulière de jugement, qui consiste toujours à sentir, à percevoir que, dans l'idée que l'on a d'une quantité, est comprise l'idée que cette quantité est égale à une autre quantité exprimée différemment. C'est un jugement dont l'attribut est toujours l'idée d'être égal.

En prenant la chose de ce sens qui est le vrai, on voit pourquoi l'on peut appeler cette sorte de jugement des équations, et pourquoi l'on peut dire que les deux termes sont égaux : c'est qu'il ne s'y agit jamais que de considérer des idées de quantité, et de prononcer qu'une de ces quantités est égale à une autre. Mais c'est là un cas particulier de nos jugemens, et ce qui est vrai de l'espèce n'est pas vrai du genre. Cela est si certain que, sans sortir des idées de quantités, quand je dis seulement que x est double de b, on ne peut pas appeler ce jugement une équation, quoiqu'il en devienne une si je dis $x = 2b$. A plus forte raison quand je dis cet arbre est beau, ce serait forcer le sens de tous les mots et de toutes les expressions que de prétendre que je fais là une équation, et que je dis que l'idée de cet arbre est égale à l'idée de beauté.

En outre, quand on accorderait que nos jugemens peuvent être appelés des équations, il ne s'ensuivrait pas encore que les deux termes sont identiques. Cela est rigoureusement faux, même des équations proprement dites. X n'est point identique avec a^2, il est égal à a^2; mais il en diffère par l'expression, par la génération des idées, par ses propriétés, par les usages qu'on en peut faire. Encore moins peut-on dire que cet arbre que je juge beau est identique avec être beau.

On dit que l'identité n'est que partielle; mais que signifie cette expression? *Identité* veut dire similitude parfaite et complète. L'épithète *partielle* jointe à *identité* veut dire qu'elle n'a lieu que

R. Hobbes avait dit : raisonner c'est calculer. Condillac s'est emparé de cette idée et lui a donné des développemens : il distingue dans les raisonnemens, comme dans le calcul, trois opérations fondamentales qui correspondent à l'addition, la soustraction et la substitution; car la multiplication n'est réellement qu'une addition, et la division une soustraction. Ses partisans conclurent de là qu'il fallait établir dans les raisonnemens trois opérations analogues à celles-là : si le raisonnement, ont-ils dit, n'était pas calcul, ce ne serait qu'un assemblage d'idées incohérentes et de mots disposés au hasard.

---

partiellement, parce qu'elle n'est pas entière. Ainsi, une identité partielle signifie une certitude complète qui n'est pas complète, c'est-à-dire une identité qui n'est pas une identité, qui n'est qu'une similitude. C'est un véritable non-sens, car deux êtres ou deux idées ne sont pas identiques pour avoir quelque similitude, quelque ressemblance sous certains rapports, mais pour être véritablement pareils en tout.

Les jugemens ne sont donc pas des équations. Les deux termes d'un jugement ne peuvent donc en aucune manière être dits équivalens l'un de l'autre. Cela n'est pas vrai, même de ceux de nos jugemens que nous appelons des équations.

Nous leur donnons ce nom, parce que leurs deux termes sont égaux en quantité; mais d'ailleurs ils diffèrent l'un de l'autre par toutes leurs autres propriétés. Enfin aucun de nos raisonnemens, pas même ceux des mathématiques, ne doit être regardé comme une succession d'égalités ou d'équations, à prendre ce nom dans toute sa rigueur, ni comme une série de termes identiques.

Pour la doctrine contraire, voyez les *Paradoxes de Condillac*, par M. Laromiguière.

Conclure du particulier au général, c'est-à-dire de plusieurs faits particuliers tirer une conclusion générale, c'est ce qui, d'après leur système, est une véritable addition. Par exemple, Paul connaît la logique, la métaphysique, la morale : donc il connaît la philosophie. On voit que ce dernier mot est équivalent aux trois autres.

Conclure du général au particulier, c'est-à-dire tirer d'une proposition générale une conclusion particulière, c'est ce qu'ils appellent faire une soustraction. Tous les corps sont pesans dans l'univers, donc ils sont pesans en France ; je conclus du général au particulier, c'est-à-dire que d'une somme totale je retranche une somme particulière, d'une idée composée une idée moins composée : on peut donc dire que je forme une véritable soustraction.

D'une proposition en déduire d'autres qui n'augmentent ni ne diminuent son étendue, c'est-à-dire traduire une proposition et lui en substituer d'autres équivalentes, c'est faire une substitution.

D. Que penser de ce rapport prétendu entre le calcul et le raisonnement ?

R. Il n'y a pas de parité absolue entre raisonner et calculer, comme l'a soutenu Condillac. Si calculer est raisonner, raisonner n'est pas calculer : l'idée de calcul renferme celle de raisonnement dans sa compréhension ; mais l'idée de raisonnement ne renferme pas celle de calcul dans son extension : le raisonnement est genre, le calcul est espèce.

On dit que conclure du particulier au général, c'est faire une addition; ce qui n'est pas conforme à la vérité. En effet, dans le raisonnement, on ne s'embarrasse pas du nombre ni de la somme des faits particuliers; au lieu que, dans l'addition, on opère sur des quantités nécessairement fixes et déterminées, et c'est de là que dépend le résultat de l'opération. Voilà donc une grande différence entre l'addition et le raisonnement.

On peut en dire autant de la soustraction.

Reste la substitution. Quant à cette opération, j'en reconnais la réalité. En effet, si je dis : Cet homme possède les mathématiques, c'est comme si je disais, il sait l'arithmétique, l'algèbre, la géométrie, etc. Cette traduction est absolument celle qui est usitée en algèbre : de ces opérations une seule est bonne : donc raisonner n'est pas calculer.

THÈSE XV.

Quelle est l'acception philosophique du mot *langue ?* Quels sont les avantages d'une langue bien faite ? Quels sont les inconvéniens d'une langue mal faite?

D. Quelle est l'acception philosophique du mot *langue?*

R. On appelle *langue* tout système de signes représentant directement la pensée.

D. Qu'entend-on ordinairement par le mot *langue?*

R. On appelle de ce nom l'assemblage des mots dont se sert une nation. Une langue, dit Condillac, est la totalité des usages propres à une nation pour exprimer les pensées par la voix.

D. Nommez quelques-unes des véritables langues que l'on distingue.

R. On doit regarder comme de vraies langues les assemblages des gestes par lesquels les pantomimes, les muets, parviennent à exprimer même des idées très-abstraites.

Les gestes du comédien et de l'orateur sont aussi une langue, parce qu'ils contribuent à expliquer leurs pensées.

Les divers systèmes des mouvemens télégraphiques, ceux des signaux dont on fait usage sur les flottes ou dans les armées, et dans diverses autres

occasions, sont encore autant de langues plus ou moins riches, plus ou moins étendues.

La peinture, et tous les genres de dessin, sont une autre classe de langues, surtout quand on s'en sert comme les Mexicains, dont les annales étaient une suite de Tableaux représentant les événemens, ou comme nos naturalistes et nos géomètres. Car, qu'est-ce qu'un plan, un dessin ou une figure de géométrie, si ce n'est une description abrégée d'un monument, d'une plante, d'un animal ou d'une certaine combinaison de lignes et de surfaces; description qui tient lieu d'une longue suite de mots, et remplit absolument le même objet.

Les hiéroglyphes, symboles, emblèmes, attributs, sont encore des langues ou parties de langues du même genre : car ce sont des peintures plus ou moins altérées, ou dont la signification a été transportée du sens naturel au sens figuré.

Nous devons encore ranger parmi les langues de ce genre les écritures soit-disant savantes des Chinois, des Japonais, et de quelques autres peuples des extrémités de l'Asie; car ce sont de vrais hiéroglyphes dégénérés.

Les chiffres et les caractères algébriques forment encore une langue ou portion de langue de la même nature que celles dont nous venons de parler. En effet, les chiffres ne peignent pas les sons du nom qu'ils portent dans les langues parlées : ils représentent directement l'idée de la quantité qu'exprime ce nom; ils l'expriment comme ce mot lui-même.

A toutes ces langues on peut ajouter les langues parlées (1)

D. L'alphabet et les caractères alphabétiques sont-ils de véritables langues?

R. Ils ne sont pas de véritables langues, parce qu'ils ne peignent pas les idées, ou que du moins ils ne les peignent pas directement. Ce sont les sons qu'ils peignent directement: c'est aux sons, et non pas aux lettres qui les représentent, que les idées sont attachées (2). La preuve en est que la même réunion de lettres peut exprimer une idée dans une langue et une autre idée dans une autre langue : par conséquent elles ne sont pas des signes proprement dits, et l'alphabet n'est point une langue, mais seulement l'écriture commune de toutes les langues parlées.

Lire ces langues, ce n'est que les prononcer ; lire les premières, c'est les traduire.

---

(1) Voyez Destutt de Tracy, chapitre XVI, *Idéologie proprement dite*.

(2) Voilà pourquoi les lettres sont si peu nombreuses. Il suffit qu'il y en ait assez pour rendre toutes les intonations et les articulations de la voix. Celui qui les a inventées, dit Platon, était un Dieu ou un homme divinement inspiré. Aussi plusieurs peuples en ont-ils revendiqué la découverte, pensant par-là acquérir une gloire immortelle. On dit que Cadmus en fut l'inventeur, et en apprit l'usage aux Grecs qui le transmirent aux autres nations.

L'écriture, qui exprime les sons, dit un philosophe de nos jours, [illegible]t celle des hiéroglyphes qui dessine les formes, sont séparées l'une [illegible]tre par l'infini; et l'une, par conséquent, n'a jamais pu de l'au[illegible]re. L'art de l'écriture, pour quiconque le médite, naître de l'au[illegible] est plus merveilleu[illegible] que l'art de la parole, puisqu'il a une merveille de plus.

D. Quelle est la langue qui est le plus susceptible d'être parfaite?

R. C'est sans contredit la langue parlée, parce que c'est elle qui secourt le plus efficacement les opérations de l'intelligence humaine.

D. Quand une langue est-elle bien faite (1)?

R. Une langue est faite pour tout le monde; elle doit donc rendre toutes les espèces d'idées, toutes les combinaisons, toutes leurs nuances,

---

(1) Pour qu'une langue fût parfaite, dit Destutt de Tracy, elle ne devrait pas être composée de signes purement arbitraires, mais de signes dérivant directement des signes naturels du langage d'action; et parmi ceux-là les sons méritent la préférence.

Elle devrait être écrite avec un alphabet régulier, et suivant une orthographe correcte.

Il faudrait surtout que tous ses mots fussent composés suivant la vraie série des idées.

Il faudrait en outre que ses moyens de syntaxe fussent les plus simples possibles;

Que sa construction fût pleine et directe, et qu'on n'y admît que des ellipses faciles à suppléer; que les substantifs ne fussent d'aucun genre; que leurs nombres fussent marqués par des adjectifs et leurs cas par des prépositions;

Que ses adjectifs fussent invariables;

Qu'elle n'eût qu'un verbe, le verbe *être*; qu'il n'eût que trois modes; qu'il eût douze temps au mode adjectif, un seul présent au mode substantif, et un présent au mode attributif, ayant six terminaisons, pour marquer les trois personnes et les deux nombres.

Enfin, que le radical de toutes les conjonctions fût la conjonction *que*, et que, dans les adjectifs conjonctifs, ce radical fût séparable de l'adjectif auquel il est joint.

Il faudrait, outre tout cela, que l'on apportât dans le style et dans l'emploi des mots le même esprit d'exactitude qui aurait présidé à la formation de la langue.

(Pour les détails, chapitre VI, *Grammaire*.)

exprimer celles des ignorans comme celles des savans. Elle doit être telle, que chacun puisse l'étudier, la concevoir, la saisir sans peine. Il est évident que si, pour posséder une langue, il fallait une intelligence plus développée, et des dispositions plus heureuses que ne le sont celles des hommes ordinaires, cette langue ne serait commune qu'à une certaine classe d'hommes privilégiés de la nature, qu'une autre langue deviendrait la langue du peuple, et que ces deux classes demeureraient séparées sans moyen de communication.

Une langue devra donc être faite plutôt pour les esprits médiocres que pour les esprits relevés; ainsi elle sera facile.

Mais cette qualité en suppose d'autres, dont elle n'exprime que la réunion.

Il faut d'abord qu'elle soit claire : car une langue dont les mots présenteraient des significations vagues et indécises, obscures ou incomplètes, dont les idées demanderaient une certaine application d'esprit, dont les tournures guindées ne se laisseraient concevoir qu'avec peine, dont les idiomes s'écarteraient trop du naturel des idées, ne saurait être facile.

Il faut encore qu'elle soit précise : car une langue pourrait avoir une multitude innombrable d'expressions, de signes clairs et intelligibles, mais dont la multiplicité fatiguerait en vain la mémoire et l'esprit; elle pourrait avoir une foule de règles particulières et des exceptions encore plus nom-

breuses : alors elle serait loin d'être facile; mais si à la clarté elle réunit la précision, elle sera facile, et aura fait un grand pas vers la perfection.

Il n'est pas besoin d'ajouter que cette précision et cette facilité ne doivent nuire en aucune façon à la richesse de la langue. Il faut ici, comme en tout, un juste milieu : c'est un goût sûr, un jugement exquis, qui sauront accorder ces deux qualités, en quelque sorte opposées, et faire une langue assez précise pour ne pas surcharger l'esprit, et composée d'un assez grand nombre de mots pour rendre toutes les idées avec toutes les nuances.

La langue sera déjà bien près de la perfection; et si les expressions qui la composent sont presque toutes les signes des idées simples, et se fondent ensemble pour former les signes des idées composées, de la même manière que les idées simples se groupent pour former les idées composées; si l'expression, simple comme l'idée naissante, la suit, dans ses développemens, dans ses variations, dans ses modifications; en un mot, si cette langue est fondée sur l'origine et la génération des idées, elle réunira toutes les qualités nécessaires à une bonne langue, elle sera bien faite.

D. Quels sont les avantages d'une langue bien faite?

R. On ne saurait calculer les avantages qui résulteraient d'une langue bien faite: également à la portée de tout le monde, instrument facile et commode entre les mains de l'ignorant, instrument

fertile et source de lumière entre les mains du génie; elle transmettrait également et les idées humbles d'un esprit borné, et les idées sublimes d'une intelligence supérieure; elle établirait des relations, des rapports plus faciles entre les classes et les individus de la société; elle les unirait entre eux, et mettrait à la portée du vulgaire toutes ces sciences merveilleuses qui semblent l'apanage de ceux dont l'esprit fut cultivé par l'éducation, et qui demandent à notre faible intelligence des travaux si longs et des études si pénibles: elle empêcherait les hommes qui en auraient contracté l'habitude de tomber d'erreurs en erreurs, ou de flotter éternellement dans l'incertitude des opinions les plus opposées; ils sauraient démêler le vrai du faux avec autant de sûreté que de promptitude; la facilité deviendrait la compagne inséparable de la justesse, et ils raisonneraient naturellement bien, lors même qu'ils ne penseraient pas à raisonner. Comme le sentiment de l'analogie ne les abandonnerait jamais, ils passeraient sans efforts d'une idée à une autre; les pensées et les expressions qui seraient naturellement dans leurs esprits se lieraient aux pensées et aux expressions dont elles dériveraient, et aux pensées et aux expressions qu'elles engendreraient. Or, dit M. Laromiguière, si nos pensées et nos expressions nous ramenaient toujours à celles qui les précèdent, et nous conduisaient toujours à celles qui les suivent, qui ne sait combien serait diminuée la difficulté d'apprendre les sciences et d'en retenir les différentes

parties, puisque d'un seul regard de l'esprit, d'un seul acte d'attention, on pourrait saisir toute entière la plus longue série de déductions, la plus longue chaîne de vérités (1)?

D. Qu'est-ce qu'une langue mal faite?

R. Une langue mal faite serait celle qui présenterait les défauts opposés aux qualités que nous avons cherchées dans une bonne langue; elle aurait à la fois un grand nombre de mots obscurs, équivoques, sans précision, sans en contenir une assez grande quantité pour rendre une pensée avec toutes ses nuances; elle ne serait pas fondée sur l'analogie, et au lieu d'exprimer la série naturelle des idées, représenterait dans ses termes une multitude d'opinions fausses et erronées.

D. Quels sont les inconvéniens d'une langue mal faite?

R. Quand les langues sont mal faites, dit Condillac, l'analogie ne peut plus faire apercevoir dans les différentes acceptions des mots, l'origine et la génération des connaissances; nous ne savons plus mettre de précision dans nos discours, nous n'y songeons pas : nous faisons des questions au hasard, nous y répondons de même; nous abusons continuellement des mots, et il n'y a point d'opinions extravagantes qui ne trouvent de partisans. Ecoutons M. Laromiguière : Des langues où man-

---

(1) Voyez l'ouvrage de M. de Gérando, intitulé : des Signes et de l'Art de penser considérés dans leurs rapports mutuels, et la Grammaire générale de Port-Royal, édition de M. Petitot.

que si souvent l'analogie, et qui ne sont que des débris de langues plus ou moins polies, plus ou moins barbares, ne doivent-elles pas sans cesse gêner le raisonnement, qui n'est au fond que l'analogie? Comment ne pas s'égarer dans une route mal tracée et toute remplie de fausses indications? et cependant, si l'on s'écarte de la ligne qui mène à la vérité, le sol fuit, tout appui manque, et l'on tombe nécessairement.

D. Quelle est l'origine des langues (1)?

R. Il y a eu bien des débats sur cette question; nous allons les faire connaître par un aperçu des différens systèmes. Quelques philosophes ont pensé que les premiers hommes, nés muets par le fait, vécurent quelque temps comme les brutes dans les cavernes et dans les forêts, isolés, sans liaison entre eux, ne prononçant que des sons vagues et confus, jusqu'à ce que réunis par la crainte des bêtes féroces, par la voix puissante du besoin, ils arrivèrent par degrés à articuler distinctement des sons et enfin à former une langue; telle est l'opinion de Diodore de Sicile, de Vitruve, et elle a paru probable à Richard Simon, qui l'a adoptée avec d'autant plus de hardiesse, qu'il a cité en sa

(1) Voyez les *Dissertations philologiques* de H. Schœvin, *De origine linguarum et quibusdam earum attributis*; l'ouvrage de Théodore Bibliander, *de Ratione communi omnium linguarum et litterarum;* le *Traité des langues*, par Frain Du Tremblay; les *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues*, par Maupertuis.

faveur saint Grégoire de Nysse. A juger seulement par la nature des choses, dit Warburton, et indépendamment de la révélation, l'on serait porté à admettre l'opinion de Diodore de Sicile et de Vitruve. Jean-Jacques Rousseau, effrayé des difficultés qui se présentaient dans la recherche de l'origine des langues, et convaincu de l'impossibilité presque démontrée que les langues aient pu naître et s'établir par des moyens purement humains, propose ce problème : Lequel a été le plus nécessaire, de la société déjà établie, à l'institution des langues, ou des langues déjà inventées, à l'établissement de la société?

Destutt de Tracy, étonné de l'opinion du philosophe de Genève, explique ainsi l'origine des langues :

Un homme fait un cri, peut-être sans projet, il s'aperçoit qu'il frappe l'oreille de son semblable, qu'il attire son attention, qu'il lui donne une notion de ce qui se passe en lui; il répète ce cri avec l'intention de se faire entendre; bientôt il en fait d'autres qui ont une autre expression; il s'applique à varier ses expressions, à les rendre plus distinctes, plus circonstanciées, plus déterminantes : il modifie ses cris par des articulations; ils deviennent des mots auxquels il fait subir diverses altérations pour indiquer leurs rapports; il entonne des phrases dont la tournure varie suivant les circonstances, les besoins, l'objet qu'on se propose, le sentiment dont on est animé : voilà une langue.

Condillac prétend que le langage d'action a été le premier instrument du langage parlé. Il n'affirme pas que les hommes ont fait une première langue, il dit seulement qu'ils l'ont pu faire.

L'auteur de la Législation primitive pense, au contraire, que le premier homme, en sortant des mains du Créateur, dut en recevoir et en reçut véritablement la connaissance d'une langue que ses descendans perfectionnèrent, et que c'est de cette langue unique et primitive que les autres dérivent.

La parole, dit cet écrivain, est l'expression naturelle de la pensée, nécessaire, non-seulement pour en communiquer aux autres la connaissance, mais pour en avoir soi-même la connaissance intime. La pensée se manifeste donc à l'homme, ou se révèle avec l'expression et par l'expression, comme la lumière se montre à nous par la lumière et avec la lumière. Il est donc nécessaire que l'homme sache la parole avant de parler : proposition évidente, et qui exclut toute idée d'invention par l'homme. Ainsi il faut des paroles pour penser ses idées, comme il faut des idées pour parler et pour être entendu. Les muets parlent par gestes, parce qu'ils pensent par images; et le geste est l'expression de l'image, parce que les sourds-muets peuvent recevoir la parole par l'écriture; ils la voient et ne l'*ouissent* pas; et c'est là, comme on sait, le but de l'éducation qu'on leur donne.

La faculté de penser est native en nous, puisqu'elle est nous-mêmes, et qu'on ne peut conce-

voir un homme sans faculté de penser; mais l'art de parler est *acquis* et nous vient des autres, puisqu'on voit des hommes qui entendent parler les autres; l'un et l'autre sont inséparables dans leur opération mutuelle, et s'exercent simultanément. On ne peut donc penser sans se parler à soi-même, au moins pour les idées dont l'objet ne saurait être figuré par le dessin. De là ces paroles de Rousseau : « La parole me paraît avoir été nécessaire pour inventer la parole. » L'homme, à quelque instant qu'on suppose, a donc reçu la parole et n'a pu l'inventer. S'il ne saurait, aujourd'hui, recevoir la parole que par transmission, il n'a jamais pu l'acquérir par invention; car, si l'on peut supposer un affaiblissement dans ses forces, on ne peut supposer une révolution dans sa nature. Dieu a donné la pensée, à condition de la parole, comme il a donné la vision, à condition de la vue, et l'audition, à condition de l'ouïe.

De ces systèmes quel doit-on admettre, que reste-t-il à conclure pour indiquer une origine raisonnable au langage? Nous croyons, avec un écrivain célèbre, qu'on ne peut admettre l'hypothèse de l'homme sauvage de Jean-Jacques Rousseau, qu'on ne peut non plus supposer une première langue naturelle; car ce serait une autre pensée inalliable avec les procédés constans et uniformes de la nature, etc; que c'est donc Dieu lui-même qui, non content de donner aux deux premiers individus du genre humain la précieuse faculté de parler, la mit encore en plein exercice, en leur inspirant

immédiatement l'envie et l'art d'imaginer les mots et les tours nécessaires aux besoins de la société naissante.

C'est à peu près ce que paraît en dire l'auteur de l'Ecclésiastique. XVII. 5. *Consilium et linguam, et oculos et aures, et cor dedit illis excogitandi; et disciplinâ intellectûs explevit illos* (1).

(1) Quoique la thèse de l'origine des langues ne se trouve point dans les questions proposées, néanmoins nous avons cru devoir en parler succinctement, parce qu'elle se rattache au sujet, et qu'elle présente le plus haut intérêt.

THÈSE XVI.

En quoi consiste le langage d'action et le langage des sons articulés? Quelle est leur différence? Quels sont les élémens nécessaires du langage articulé?

D. En quoi consiste le langage d'action?

R. Le langage d'action, selon Condillac, consiste dans les gestes, les mouvemens du visage et les sons inarticulés.

Par gestes, on entend les mouvemens du bras, de la tête, du corps entier, qui s'éloigne ou s'approche d'un objet, et toutes les attitudes que nous prenons, suivant les impressions qui passent à l'âme.

Le désir, le refus, le dégoût, l'aversion, etc., sont exprimés par les mouvemens du bras, de la tête, et par ceux de tout le corps; mouvemens plus ou moins vifs suivant la vivacité avec laquelle nous nous portons vers un objet, ou nous nous en éloignons.

Tous les sentimens de l'âme peuvent être exprimés par les attitudes du corps. Elles peignent d'une manière sensible l'indifférence, l'incertitude, l'irrésolution, l'attention, la crainte et le désir confondus ensemble, le combat des passions tour à tour supérieures les unes aux autres, la confiance et la méfiance, la jouissance tranquille et la jouissance inquiète, le plaisir et la douleur,

le chagrin et la joie, l'espérance et le désespoir, la haine, l'amour et la colère.

Mais l'élégance de ce langage est dans les mouvemens du visage et principalement dans ceux des yeux. Ces mouvemens finissent un tableau que les attitudes n'ont fait que dégrossir; et il exprime les passions avec toutes les modifications dont elles sont susceptibles.

Ce langage ne parle qu'aux yeux. Il serait donc souvent inutile si par des cris on n'appelait pas les regards de ceux à qui on veut faire connaître sa pensée. Ces cris sont les accens de la nature; ils varient suivant les sentimens dont nous sommes affectés, et on les appelle inarticulés, parce qu'ils se forment dans la bouche sans être frappés ni par la langue ni avec les lèvres. Quoique capables de faire une vive impression sur ceux qui les entendent, ils n'expriment cependant nos sentimens que d'une manière imparfaite; car ils n'en font connaître ni la cause, ni l'objet, ni les modifications; mais ils invitent à remarquer les gestes et les mouvemens du visage, et le concours de ces signes achève d'expliquer ce qui n'était qu'indiqué par ces sons inarticulés.

D. En quoi consiste le langage des sons articulés?

R. Il consiste dans une combinaison de sons dont la réunion a pour but d'exprimer les idées.

On appelle sons articulés les sons modifiés par le mouvement de la langue qui frappe contre le palais ou contre les dents, et par celui des lèvres lorsqu'elles frappent l'une contre l'autre.

D. Quelles différences existent entre ces deux langages?

R. Le langage d'action est naturel ou artificiel : naturel lorsque les signes sont donnés par la conformation des organes; artificiel lorsque l'analogie fournit les signes. Le langage parlé est purement conventionnel. Tel mot qui est le signe de telle idée chez une nation, sera le signe de telle autre idée chez un peuple différent.

L'un se compose de gestes (1), de mouvemens, de sons inarticulés, enfin il a pour élémens tous les organes que l'auteur de la nature nous a donnés; l'autre est uniquement composé de sons.

Le langage d'action a sur le langage de la parole l'avantage de la rapidité; celui qui le parle paraît tout dire sans effort, chaque pensée s'exprime tout à la fois et sans succession. Mais il présente un très-grave inconvénient, c'est de conduire à une connaissance obscure et confuse, et par conséquent d'exposer à des équivoques et à des méprises. En effet, dans ce langage, plusieurs signes sont présentés à nos yeux d'une manière simultanée, et en même temps leur passage est très-rapide. Il est donc impossible à l'esprit de s'arrêter sur chacun en particulier, et il ne peut les saisir que dans leur ensemble.

Plusieurs ont quelque chose de vague, en n'in-

(1) Le geste est et sera toujours le langage de toutes les nations : on l'entend dans tous les climats; la nature, à quelques modifications près, fut et sera toujours la même.

diquant pas d'une manière précise la chose signifiée.

Le langage des sons articulés est donc incomparablement supérieur, parce qu'il analise la pensée bien plus que le langage d'action; parce que les élémens des jugemens sont ordinairement distincts; parce qu'il exprime plus facilement un bien plus grand nombre d'idées avec toutes leurs nuances, avec toutes leurs différences, et qu'il est le plus favorable au développement de l'intelligence. Par lui, en effet, l'esprit humain n'a plus de bornes, tant ses facultés ont gagné en puissance, tant elles ont étendu leur empire; par lui, le génie a surmonté tous les obstacles, il a pris son essor dans les cieux, il est devenu immortel (1).

(1) La supériorité des sons articulés, dit un idéologiste célèbre, est due premièrement à ce qu'il est dans la nature de l'homme de produire des sons quelconques dès qu'il est affecté : c'est un effet si nécessaire de notre organisation, qu'il a lieu même malgré nous; et ces sons sont tels qu'ils peignent très-bien nos diverses affections, ce qui les en rend les signes naturels les plus certains et les plus distincts; secondement à ce que, de tous les signes artificiels dérivant directement des signes naturels, les sons sont les plus commodes à employer; ils n'exigent ni espace ni liberté de ses membres comme les gestes et les attouchemens : dans quelque position que l'on soit, estropié, malade, agissant, on peut produire ces signes; on les entend de même de jour comme de nuit, de loin comme de près, sans se déranger, sans se tourner vers eux, sans s'en occuper, sans même le vouloir.

Ces deux propriétés qu'ont les sons d'être les plus naturels et les plus commodes de tous les signes, font que de tous ils sont ceux qui nous deviennent les plus profondément habituels par l'usage, et qui se lient et s'unissent le plus intimement en nous aux idées qu'ils représentent.

Une autre circonstance, remarque Maine de Biran, qui con-

D. Quels sont les élémens nécessaires du langage articulé?

R. Toutes nos opérations intellectuelles se bornent à deux résultats. A percevoir des objets isolés, à porter des jugemens sur ces mêmes objets. Il en résulte que tout discours (1) est composé de propositions, ou bien qu'il est formé de signes ou de groupes de signes, sans liaison entre eux; et alors, ce sont des idées de toute espèce, autres que des jugemens qu'il représente.

Dans ce dernier cas, nous disons qu'il ne signifie rien, qu'il n'a point de sens, c'est-à-dire que, quand le discours n'exprime point de jugement, nous ne tenons aucun compte de tout ce qu'il peut représenter. En effet, dit Destutt de Tracy, toutes nos connaissances ne consistent que dans des jugemens. Nous jouirions ou souffririons éternelle-

---

tribue puissamment à produire cet effet, c'est l'intime correspondance qui existe entre l'organe vocal et l'organe anditif.

Les sons ont encore nne propriété très-précieuse, c'est de pouvoir devenir des signes permanens. Au moyen de l'écriture, ils demenrent fixés sous vos yeux, comme les hiéroglyphes, les dessins et tous les autres signes dnrables, et peuvent, comme eux, réveiller en nous, à tout instant, les idées dont ils nous ont affectés passagèrement, et nous rappeler celles que nous pourrions avoir oubliées, et qui servent de liaison nécessaire aux autres. Voulons-nous apprécier l'importance de cet effet? Pensons à la différence de l'impression que fait sur nous un onvrage en l'entendant lire ou en le lisant nous-mêmes, surtout si le raisonnement est un peu serré ou si le sujet ne nous est pas familier.

(1) Nous savons que tout système de signes est un langage; ajoutons maintenant que tout emploi d'un langage, toute émission de signes, est un discours.

ment, que si nous ne portions aucun jugement de ces affections, si nous n'y apercevions aucune circonstance, pas même celle de venir par tel organe ou de tel objet, nous n'en tirerions aucun parti; nous serions toujours dans une entière ignorance de tont, dans une complète impuissance de rien faire à dessein. Les jugemens de nos semblables peuvent donc seuls être de quelque intérêt pour nous. Ils nous exprimeraient les noms de toutes les idées imaginables, qu'ils ne nous apprendraient rien, pas même si ces idées existent réellement ou si elles ont quelque rapport à eux ou à nous : car ce sont là des circonstances de ces idées.

L'essence du discours est donc d'être composée de propositions, d'énoncés de jugemens. Ce sont là ses vrais élémens immédiats; et ce que l'on appelle improprement les élémens, les parties du discours, ce sont réellement les élémens, les parties de la proposition.

D. Quels sont les élémens de la proposition?

R. Ce sont les noms, les pronoms, les adjectifs, les verbes, les participes, les prépositions, les adverbes, les conjonctions, les interjections et les particules.

THÈSE XVII.

Quel est le rapport des signes du langage aux idées? Que doit-on penser de la dispute des réalistes et des nominaux?

D. Y a-t-il des rapports entre les signes du langage et les idées?

R. Il y a plusieurs rapports entre les signes du langage et les idées. Les signes sont des moyens nécessaires pour retenir les idées, ils servent à faire connaître nos pensées, et par conséquent à établir entre les hommes les liens de la société, enfin, ils sont des méthodes propres à faire connaître de nouvelles idées.

D. Comment les signes sont-ils des moyens nécessaires pour retenir les idées (1)?

R. Parce que sans les signes, les idées composées, et même les idées simples, nous échapperaient très-rapidement. L'expérience, en effet, nous démontre que les idées se fixent difficilement dans notre esprit, s'il n'y a pas un signe qui nous les représente. La nécessité des signes est surtout sensible dans les idées composées; car nous ne pouvons réfléchir sur les substances qu'autant que

(1) Voyez Condillac. Nécessité des signes, *Art de penser*, chapitre 6.

nous avons des signes qui en déterminent le nombre et les propriétés. Oublions pour un moment ces signes, nous verrons que les mots sont d'une si grande utilité, qu'ils tiennent dans notre esprit la place que les sujets occupent au dehors. Si nous passons aux idées intellectuelles ou morales, sans signes, nous marcherons dans le chaos : rien ne pourra fixer ces idées que nous ne voyons nulle part, si nous ne les attachons à des mots qui les empêchent de s'échapper.

D. Comment les signes servent-ils à établir entre les hommes les liens de la société?

R. Parce que, sans le langage, les hommes seraient obligés de vivre isolés, dans un état sauvage semblable à celui des animaux; ne pouvant se communiquer leurs pensées, ils vivraient pour eux seuls, ils n'auraient et ne pourraient avoir ni lois, ni coutumes, ni sciences, ni arts. (Condillac, chap. VII, *de l'Art de penser.*)

Il est aisé de voir, dit un philosophe moderne, que cette propriété qu'ont les signes d'être un moyen de communication avec nos semblables, est l'origine de toutes nos relations sociales, et par conséquent a donné naissance à tous nos sentimens et à toutes nos jouissances morales. Il n'est pas moins évident que sans elle chaque homme serait réduit à ses forces individuelles pour agir et pour connaître; enfin, quand on voudrait beaucoup étendre la possibilité du développement intellectuel de chaque individu, au moins sera-t-on toujours obligé de convenir que ses progrès seraient

perdus pour l'espèce, et que le genre humain serait condamné à une éternelle enfance.

D. Comment les signes sont-ils des méthodes propres à faire connaître de nouvelles idées?

R. Parce que l'usage des signes facilite l'exercice de la réflexion, donne à l'âme un empire sur elle-même, fait qu'elle combine des idées qu'elle doit à elle seulement, qu'elle s'enrichit enfin de son propre fonds. D'ailleurs, les signes étant, en quelque sorte, des formules à chacune desquelles nous attachons un certain nombre d'idées, il est bien plus facile d'introduire chacun de ces signes dans le raisonnement que toutes les idées qu'ils représentent. Les signes nous servent donc à raisonner, et par conséquent à acquérir le nombre d'idées qui nous sont fournies par le raisonnement (1). (*Voyez* thèse V.)

---

(1) Quelque grands que soient les avantages des signes, nous conviendrons avec un philosophe déjà cité qu'ils ont des inconvéniens; et si nous leur devons presque tous les progrès de notre intelligence, ils sont aussi la cause de presque tous ses écarts.

Quand l'usage des signes est une fois introduit entre les hommes, nous n'en inventons presque plus, nous n'en faisons plus d'après nos idées propres, nous les recevons tout faits de ceux qui s'en servent avant nous, et nous avons presque toujours la perception du signe avant celle de l'idée qu'il est destiné à représenter. A la vérité, ce signe n'a aucune signification pour nous avant que nous ayons acquis la connaissance personnelle de cette idée; mais lorsque l'idée est composée, et c'est le plus grand nombre, cette connaissance est souvent difficile à se procurer; elle exige un travail long, qui ordinairement reste imparfait. Nous pouvons rarement y parvenir par des expériences directes; nous sommes réduits le plus souvent à des conjectures, à des induc-

D. Qu'appelle-t-on réalistes?

R. On appelle réalistes ceux qui croient que les universaux, ou idées générales, existent de fait, hors de la pensée et de l'imagination.

D. Qu'appelle-t-on nominaux?

R. On appelle nominaux les philosophes scolastiques opposés aux réaux, ou réalistes, sur l'existence des universaux.

D. A qui rapporte-t-on l'origine de la secte des nominaux?

R On rapporte l'origine de la secte des nominaux à Occham, cordelier anglais; mais il est plus vraisemblable que cette secte fut fondée par Jean, médecin d'Henri Ier, roi de France.

D. Quel était le fond de la querelle? (1)

---

tions, à des approximations; enfin nous n'avons presque jamais la certitude parfaite que cette idée que nous nous sommes faite sous ce signe, par ces moyens, soit exactement et en tout la même qu'attachent à ce même signe celui qui nous l'a appris et les autres hommes qui s'en servent. De là vient souvent que des mots prennent insensiblement des significations différentes, suivant les temps et les lieux, sans que personne se soit aperçu du changement : ainsi il est vrai de dire que tout signe est parfait pour celui qui l'invente, mais qu'il a toujours quelque chose de vague et d'incertain pour celui qui le reçoit; or c'est le cas où nous sommes presque toujours. C'est donc avec cette imperfection que nous y attachons nos idées, et qu'ensuite nous les manifestons.

(1) Les rois eux-mêmes ne dédaignèrent pas d'y prendre part. L'empereur *Louis de Bavière* se rangea du côté des *nominaux;* et Louis XI, s'attachant aux *réalistes*, persécuta cruellement les partisans de la secte rivale.

Cette dispute devint une guerre sanglante : voici ce que raconte Érasme de la fureur qui animait les uns contre les autres les partisans des deux sectes : « Eos usquè ad pallorem, usquè ad convicia, usquè ad sputa, nonnunquàm et usquè ad pugnos, fus-

R. Le fond de la querelle roulait sur ce que la logique de l'école appelle les cinq universaux, qui sont le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident (1), dont les péripatéticiens se servaient pour distinguer les différentes manières dont on peut considérer les choses en général. Les réalistes soutenaient que les cinq universaux étaient quelque chose de réellement existant; les nominaux, qu'on appelait aussi terministes, prétendaient que ce n'étaient que des noms, des termes, qui ne signifiaient que les diverses manières dont la logique pouvait envisager les objets des premières opérations de l'esprit.

Comme cette dispute a été célèbre, nous allons établir une discusion entre les deux partis.

Les réalistes. — Les universaux, les notions gé-

tem et ferrum invicem digladiari ». Ils la portèrent si loin, qu'ils s'accusèrent mutuellement d'être coupables *du péché contre le Saint-Esprit.*

(1) Le genre se définit une chose propre à se trouver dans plusieurs, ou à être dite de plusieurs, comme la partie la plus commune de l'essence.

La différence se définit dans les écoles une chose propre à se trouver dans plusieurs, ou à être dite de plusieurs, comme la partie la plus stricte, je veux dire la plus propre, la moins étendue de l'essence.

L'espèce résulte du genre et de la différence; elle se définit une chose propre à se trouver dans plusieurs, ou à être dite de plusieurs, comme l'essence commune.

Le propre se définit une chose propre à se trouver dans plusieurs, ou à être dite de plusieurs, comme une propriété qui découle de leur nature; ce qui le distingue de l'accident, qui ne se trouve dans plusieurs et n'est dit de plusieurs qu'à titre de contingence. (Voyez Dictionnaire encyclopédique.)

nériques des êtres, existent avant et après l'individu; ils ont donc, ainsi que le prétendait Platon, une existence métaphysique, absolue, qui ne dépend point des individus.

Les nominaux. — Hors de nous il n'existe que des individus. Pierre, Paul, existent; mais l'homme, pris en général, est un fantôme, une chimère. La pensée nous le représente, il est vrai, comme une chose qui convient à une variété d'individus que nous appelons hommes; mais cette nature, qui n'est qu'une pure conception de notre entendement, n'est point un être réellement existant; elle n'a d'existence que dans les individus.

Les réalistes. — Le principe des nominaux est faux. Une chose peut avoir une existence réelle, quand même elle ne tomberait pas sous les sens, il suffit que son existence soit prouvée par la raison: or, celle des universaux est attestée de cette manière; il faut les admettre, quoique dans cette question on ne puisse point recourir au témoignage des sens. Nous percevons, nous concevons les universaux: donc ils existent; ils sont l'objet de la véritable science; or, celle-ci ne peut s'attacher qu'à des êtres réellement existans hors de nous. Ainsi que l'ont enseigné les anciens, la science ne s'occupe que de choses nécessaires, et non de choses accidentelles, telles que les individus.

Les nominaux. — Nous saisissons les universaux quand par des idées abstraites ou précisives nous les déduisons des individus; mais la pensée

ne peut nous les représenter comme existant en eux-mêmes.

Les réalistes. — Les modifications d'une substance sont aussi un être réellement existant hors de cette substance même : supposons que mon âme ait actuellement l'idée d'un triangle, idée qui est une modification, une affection, une modalité de la substance pensante ; or, cette idée, cette modification est un être distingué de cette substance ; puisque celle-ci a existé avant d'avoir cette idée, elle peut également exister après l'avoir perdue. Cette idée, quand elle est dans mon âme, est un être véritable, que je conçois comme chose qui lui est ajoutée.

Les nominaux. — Cet être prétendu que vous ajoutez à votre âme n'est autre chose que votre âme elle-même, qui exerce une de ses facultés, soit en réfléchissant, soit en considérant un objet extérieur. Prenez cette boule, qui est en repos, mettez-la en mouvement : pousserez-vous l'absurdité de vos principes jusqu'à dire que vous avez donné à cette boule un nouvel être, dont elle sera privée lorsqu'elle sera dans l'état de repos? C'est toujours le même être, exerçant ses facultés naturelles. Pourquoi ne diriez-vous pas la même chose de l'âme?

D. Que penser de la dispute des réalistes et des nominaux (1) ?

---

(1) Voyez Laromiguière, XIIe leçon, tome II ; et Gley, Histoire de la Philosophie.

R. Pour répondre à cette question, descendons dans notre esprit, et réfléchissons, par exemple, sur la formation de l'idée générale de l'homme. Nous faisons abstraction de toutes les propriétés des individus en particulier, et nous ne conservons que les propriétés communes à tous les hommes. Or il n'y a aucun objet hors de notre esprit qui n'ait pas de propriétés individuelles; il n'y a aucune nature, en général, qui soit pour ainsi dire le type de mon idée universelle; donc il n'y a pas d'universel *à parte rei* (1); les partisans des idées générales *à parte mentis* avaient donc la raison de leur côté. C'est l'avis des principaux philosophes, particulièrement de Condillac, qui accorde sans doute un peu trop aux signes de la pensée.

Qu'est-ce au fond que la réalité, qu'une idée générale et abstraite dans notre esprit? Ce n'est qu'un nom; ou, si elle est quelque autre chose, elle cesse nécessairement d'être abstraite et générale. (*Logique*, pag. 132.)

Les idées abstraites, générales, ne sont donc que des dénominations. (*Id.* 133.)

Si vous croyez que les idées abstraites et générales sont autre chose que des noms, dites, si vous

---

(1) On appelle universaux *à parte rei* les idées générales représentant un objet qui existe hors de nous et indépendamment de notre esprit.

On appelle universaux *à parte mentis* les idées générales qui ne sont qu'un produit de notre esprit.

pouvez, quelle est cette autre chose? (*Langue des calculs*, pag. 50.)

Nous finirons par dire avec les philosophes de Port-Royal: « Personne, Dieu merci, ne prend intérêt à l'universel, *à parte rei*, à l'être de raison, ni aux secondes intentions; ainsi on n'a pas lieu d'appréhender que quelqu'un se choque de ce qu'on n'en parle point, outre que les matières sont si peu propres à être mises en français, qu'elles auraient été plus capables de décrier la philosophie, que de la faire estimer. »

THÈSE XVIII.

Qu'est-ce que la proposition? Qn'entend-on par compréhension et extension des termes d'une proposition? Quelles sont les différentes espèces de propositions? Quels changemens peut-on leur faire subir?

DE LA NATURE, DE LA FORME, DE LA DIVISION DES PROPOSITIONS.

D. Qu'est-ce que la proposition?

R. La proposition est le jugement lui-même revêtu d'expressions; ou bien encore c'est le jugement rendu sensible par le discours.

D. Quels sont les élémens constitutifs de la proposition?

R. Un sujet, un attribut, un verbe appelé copule.

Le verbe substantif, dit la Logique de Port-Royal, est un mot qui signifie l'affirmation, avec désignation de la personne, du nombre et du temps.

Le verbe adjectif est un mot qui marque l'affirmation de quelque attribut, avec désignation de la personne, du nombre et du temps.

D. Qu'appelle-t-on forme d'une proposition?

R. La forme d'une proposition n'est autre chose que l'arrangement des termes dont elle résulte, et

qui concourent tous, chacun selon sa manière, à l'expression d'un jugement.

D. Qu'est-ce que le sujet d'une proposition ?

R. On appelle sujet d'une proposition l'idée dont on affirme ou dont on nie quelque chose. Si je dis : l'âme est immortelle, j'affirme de l'âme qu'elle est immortelle; l'âme est le sujet.

D. Qu'est-ce que l'attribut?

R. L'attribut est ce qui est affirmé ou nié du sujet. Dans l'exemple que nous venons de donner, immortel est l'attribut (1).

D. Comment fait-on connaître la relation qui existe entre le sujet et l'attribut?

R. Par le verbe *être* que l'on appelle copule. Quand la négation s'y joint, l'assertion est négative.

D. Le sujet et l'attribut peuvent-ils être simples ou composés?

R. Le sujet et l'attribut peuvent être simples ou composés. Le sujet est simple quand il pré-

---

(1) Ainsi il est évident que l'unique et véritable règle pour reconnaître dans quelques propositions exprimées d'une manière moins ordinaire, quel en est le sujet et quel en est l'attribut, est de regarder par le sens, ce dont on affirme ou l'on nie ; ce qui est affirmé ou nié. Ainsi dans ces vers d'Horace,

> *Beatus ille qui, procul negotiis,*
> *Ut prisca gens mortalium,*
> *Paterna rura bobus exercet suis,*
> *Solutus omni fœnore!*

Ille qui.... paterna rura bobus exercet suis, etc., est le sujet, et *beatus* est l'attribut.

sente à l'esprit un être déterminé par une idée unique; il est donc simple dans cette proposition : Dieu est éternel.

Le sujet est composé quand il comprend plusieurs sujets déterminés par des idées différentes; il est donc composé dans cette proposition : la beauté et la jeunesse ne durent qu'un instant.

L'attribut est simple, lorsqu'il n'exprime qu'une seule manière d'être du sujet, soit qu'il le fasse en un seul mot, soit qu'il le fasse en plusienrs; ainsi, quand on dit : Dieu est tout-puissant; l'étude de la philosophie forme le jugement de la jeunesse; les attributs de ces propositions sont simples, parce qu'ils n'expriment qu'une seule manière d'être du sujet.

L'attribut est composé, quand il exprime plusieurs manières d'être du sujet; exemple : Ce jeune homme est savant et vertueux; l'attribut total est composé, parce qu'il comprend plusieurs manières d'être du sujet, la science, la vertu.

D. Combien distingue-t-on d'espèces de propositions ?

R. On en distingue trois sortes : la proposition simple, la proposition complexe et la proposition composée.

D. Quand une proposition est-elle simple?

R. Une proposition simple est celle qui n'a qu'un sujet et qu'un attribut. Par exemple : Dieu est juste.

D. Qu'appelle-t-on proposition complexe?

R. Une proposition complexe est celle dont l'at-

tribut, ou le sujet, ou l'un et l'autre terme sont complexes, c'est-à-dire sont accompagnés d'un ou de plusieurs autres mots exprimant plusieurs idées qui se réunissent pour former avec l'idée principale une seule conception.

Ces termes complexes ne sont pas tant considérés comme des propositions que l'on fait actuellement, que comme des propositions faites auparavant, et qu'alors on se borne à concevoir comme si c'étaient de simples idées: voilà pourquoi il est indifférent d'énoncer ces propositions appelées *incidentes,* ou par des noms adjectifs, ou par des participes ayant ou n'ayant pas de régime, ou par une préposition avec son complément faisant office d'adjectif, ou même par une proposition liée à l'un des termes par le qui relatif.

Les propositions suivantes sont donc complexes?

L'homme éprouvé par le malheur est sage;

L'homme avide de richesses n'est pas heureux;

L'homme s'attache à des biens qu'il ne peut conserver;

L'homme juste méprise la calomnie.

On voit, par ces exemples, que la complexité n'exclut pas la simplicité des propositions.

Une proposition incidente peut également être l'occasion d'une proposition incidente. *Ex.*: Condillac, frère de Mably qui obtint par ses écrits une si brillante réputation, fut un célèbre philosophe.

Toutes les fois que la phrase incidente n'est placée que pour rendre plus claire l'idée du sujet,

on peut la retrancher. *Ex.* : Les hommes, qui sont mortels, doivent toujours être préparés à la mort. La vérité de la proposition subsistera toujours, quoiqu'on ôte ces mots : *qui sont mortels.*

Si la proposition incidente augmente, ou restreint l'idée du sujet de la proposition principale, il faut la conserver, puisque celle-ci n'est vraie qu'autant qu'elle renferme l'incidente. *Ex.* : Le jeune homme qui aime l'étude ne saurait s'ennuyer.

D. Quand une proposition est-elle composée ?

R. Lorsqu'elle a plusieurs sujets ou plusieurs attributs, ou à la fois plusieurs sujets et attributs :

L'orgueil de la naissance, la pompe du pouvoir, la gloire des talens, tous les avantages que donnent la richesse et la beauté, attendent également l'heure inévitable, est donc une proposition *composée*, parce que *attendent également l'heure inévitable* y est affirmé de choses différentes ; elle a plusieurs sujets.

La décomposition est sensible dans cette strophe d'Horace, II ode, 7.

Auream quisquis mediocritatem
Diligit, tutus caret obsoleti
Sordibus tecti, caret invidendâ
Sobrius aulâ.

La proposition est également composée dans les vers suivans du même poète :

Sperat infestis, metuit secundis
Alteram sortem benè præparatum
Pectus......

D. D'où dépend la vérité des propositions composées?

R. Elle dépend de la vérité de leurs diverses parties. Si je disais, la vertu et les richesses rendent l'homme heureux; la proposition ne serait pas juste, puisqu'il s'en faut de beaucoup que les richesses soient nécessaires pour procurer le bonheur.

D. Combien distingue-t-on d'espèces de propositions composées?

R. On en distingue principalement trois espèces: la copulative, la conditionnelle, la disjonctive.

La copulative est celle dont les membres sont joints par la conjonction *et*.

La proposition conditionnelle est composée de deux parties, jointes ensemble par la conjonction *si*.

La proposition disjonctive est composée de deux ou plusieurs parties séparées les unes des autres par la conjonction *ou*.

Les logiciens comptent encore plusieurs espèces de propositions composées: nous renvoyons nos lecteurs qui voudront les connaître à la logique de Port-Royal.

DE LA MATIÈRE D'UNE PROPOSITION.

D. Qu'appelle-t-on matière d'une proposition?

R. On appelle matière d'une proposition ce qui en fait l'objet; savoir: le sujet et l'attribut.

D. Quand peut-on dire que la proposition est en matière nécessaire?

R. La proposition est en matière nécessaire,

lorsque l'attribut convient ou répugne nécessairement au sujet, c'est-à-dire lorsqu'il est renfermé dans l'idée du sujet ou qu'il en est séparé, comme dans ces propositions: L'homme est rationnel, l'esprit n'est pas corporel.

D. Quand peut-on dire que la proposition est en matière contingente?

R. Lorsque le sujet ne renferme ni n'exclut de son idée la forme énoncéè par l'attribut; c'est-à-dire lorsqu'il ne convient ou ne répugne au sujet que d'une manière accidentelle : Cet homme est bienfaisant.

DES PROPRIÉTÉS DE LA PROPOSITION.

D. Combien les propositions ont-elles de propriétés ?

R. Elles en ont de deux sortes, propriétés absolues, propriétés relatives.

D. Quelles sont les propriétés absolues des propositions?

R. Celles qui ne s'appliquent qu'aux propositions considérées séparément des autres.

D. Quelles sont les propriétés relatives ?

R. Celles qui s'appliquent aux propositions comparées avec d'autres.

DES PROPRIÉTÉS ABSOLUES DES PROPOSITIONS.

D. Quelles sont les propriétés absolues des propositions?

R. Ce sont leur quantité et leur qualité.

Avant d'entrer dans les détails nécessaires,

nous croyons devoir expliquer ce que l'on entend par l'extension et la compréhension des termes d'une proposition.

On entend par extension des termes d'une proposition, tous les individus renfermés dans l'idée du terme.

On entend par compréhension des termes d'une proposition, les propriétés essentielles que renferme chaque terme de la proposition.

DE LA QUANTITÉ DE LA PROPOSITION.

D. Qu'est-ce que la quantité d'une proposition ?

R. C'est l'extension de son sujet.

D. Combien distingue-t-on de propositions par rapport à la quantité ?

R. On en distingue de quatre sortes : la proposition universelle, la proposition particulière, la proposition singulière, et la proposition indéfinie.

D. Quand la proposition est-elle universelle ?

R. Lorsque le sujet est pris selon toute son extension, c'est-à-dire lorsqu'il comprend tous les individus. Telle est cette proposition : Tout corps est divisible.

D. Ne distingue-t-on pas deux sortes de propositions universelles ?

R. On distingue la proposition métaphysiquement universelle, et la proposition moralement universelle.

D. Qu'est-ce que la proposition métaphysiquement universelle ?

R. C'est la proposition dont le sujet est pris selon toute son extension, sans aucune exception; telle est cette proposition : Tout homme est composé d'un corps et d'une âme.

D. Qu'est-ce que la proposition moralement universelle?

R. C'est la proposition dont le sujet est pris selon la plus grande partie de son extension et qui admet quelques exceptions. *Ex. :* Tous les jeunes gens sont inconstans.

D. Qu'est-ce qu'une proposition particulière?

R. C'est la proposition dont le sujet n'est pris que selon une partie de son extension. *Ex. :* Quelques hommes sont savans.

D. Qu'est-ce qu'une proposition singulière?

R. C'est la proposition dont le sujet est déterminé à un seul individu. *Ex. :* Mallebranche fut un des plus célèbres philosophes.

D. Qu'est-ce que la proposition indéfinie?

R. La proposition indéfinie est celle dont le sujet est un terme universel, pris absolument et sans aucune addition d'universalité ou de restriction, comme quand je dis : La matière est incapable de penser; les Français sont courageux.

D. Toute proposition ne peut-elle pas être ramenée à une proposition universelle ou particulière?

R. Assurément : car, dans toute proposition, le sujet est pris selon toute son extension, ou selon une partie de son extension. Il n'y a pas de milieu : dans le premier cas, la proposition peut être

ramenée à une proposition universelle; dans le second cas, à une proposition particulière.

DE LA QUALITÉ DE LA PROPOSITION.

D. Qu'est-ce que la qualité d'une proposition?

R. La qualité d'une proposition est son affirmation ou sa négation, sa vérité ou sa fausseté.

D. Qu'est-ce qu'une proposition affirmative?

R. C'est une proposition dans laquelle l'attribut est lié avec le sujet.

D. Qu'est-ce qu'une proposition négative?

R. C'est une proposition dans laquelle l'attribut est séparé du sujet. Ainsi, d'après ce que nous avons dit, une proposition peut être en même temps ou universelle affirmative, ou universelle négative, ou particulière affirmative, ou particulière négative, vraie ou fausse (1).

D. Dans une proposition affirmative, comment l'attribut est-il affirmé du sujet?

R. Selon toute sa compréhension, c'est-à-dire que toutes les idées que comprend l'attribut et qu'offre son développement, sont affirmées du su-

(1) Les logiciens ont désigné, pour abréger, les propositions universelles affirmatives par la lettre A, les universelles négatives par E, les particulières affirmatives par I, et les particulières négatives par O (les singulières se rapportent aux universelles). Ces quatre voyelles, enchâssées dans deux vers, marquent la nature des propositions;

Asserit A, negat E, verùm generaliter ambæ;
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

On en verra bientôt l'explication.

jet : le rectangle est un parallélogramme ; tout ce qui est compris dans l'idée de parallélogramme doit convenir au rectangle. Il est bien évident que, si une seule des propriétés essentielles de l'attribut ne convenait pas au sujet, on aurait tort de dire qu'ils se conviennent.

D. Dans une proposition affirmative, l'attribut se dit-il du sujet selon l'extension du sujet?

R. Sans aucun doute. *Ex.* : L'homme est perfectible; il n'y a aucun individu de l'espèce humaine auquel la perfectibilité ne convienne.

D. Quand l'extension de l'attribut est plus grande que celle du sujet, quel est le sens de l'attribut dans la proposition?

R. L'attribut a toujours un sens particulier : quand on dit, par exemple, que l'homme est un animal, on entend par là que c'est un animal d'une certaine espèce. L'attribut animal est donc pris d'une façon particulière, et sa restriction est sensible.

D. Quelle est la signification de l'attribut d'une proposition négative?

R. La signification de l'attribut est générale, c'est-à-dire que, dans toute son extension, il est nié du sujet : Pierre n'est point un orateur, c'est-à-dire qu'il n'est aucun des individus compris dans la classe des orateurs.

D. L'attribut d'une proposition négative doit-il être pris selon toute sa compréhension?

R. Une proposition est négative lorsque l'attribut est nié du sujet : or, pour qu'une proposition

soit telle, il n'est pas nécessaire que l'attribut soit pris selon toute sa compréhension, c'est-à-dire selon toutes ses propriétés; il suffit qu'une seule des propriétés de l'attribut ne puisse convenir au sujet, et par conséquent ne puisse en être affirmée.

Mais l'attribut doit être nié du sujet selon toute l'extension de ce sujet : L'homme ne peut se soustraire à la mort; l'immortalité sur la terre ne convient à aucun homme; la matière n'est pas esprit.

DE LA VÉRITÉ ET DE LA FAUSSETÉ D'UNE PROPOSITION.

D. Quand une proposition est-elle vraie?

R. Une proposition vraie est celle qui affirme du sujet un attribut qui lui convient, ou qui nie du sujet un attribut qui ne lui convient pas; ou, en peu de mots, une proposition vraie est celle qui énonce son objet comme il est. *Ex.* : Dieu est bon; Dieu n'est pas injuste.

D. Qu'est-ce qu'une proposition fausse?

R. C'est celle qui exprime son objet autrement qu'il n'est. *Ex.* : Dieu est cruel.

D. Toute proposition logique est-elle vraie ou fausse?

R. Toute proposition logique est vraie ou fausse, car une proposition logique est celle qui a un sens fixe et déterminé : or, toute proposition semblable énonce son objet tel qu'il est ou autrement qu'il n'est; point de milieu; dans le premier cas elle vraie, dans le second elle est fausse.

D. Peut-il exister des degrés dans la vérité ou dans la fausseté?

R. Une vérité ne peut être ni plus grande ni plus petite, parce qu'elle n'est susceptible ni du plus ni du moins; elle est tellement individuelle qu'il faut qu'elle existe tout entière, ou point du tout; car la vérité consiste dans l'accord avec l'objet : or, cet accord est tout entier, ou n'existe pas.

DES PROPRIÉTÉS RELATIVES DES PROPOSITIONS.

D. Quelles sont les principales propriétés relatives des propositions?

R. Ce sont la conversion et l'opposition.

DE LA CONVERSION DES PROPOSITIONS.

D. Qu'entend-on par conversion des propositions?

R. La conversion des propositions consiste à mettre le sujet à la place de l'attribut, et l'attribut à la place du sujet. La qualité reste la même, la quantité seule est changée.

D. Combien doit-on considérer de propositions dans la conversion?

R. On doit en examiner deux, la proposition que l'on convertit et celle qui est convertie.

D. Toute proposition peut-elle être convertie?

R. Toute proposition peut-être convertie : car toujours l'attribut se trouve identifié avec le sujet ou en est séparé; or le sujet peut être identifié avec l'attribut ou en être séparé.

D. Que faut-il observer pour qu'une conversion soit légitime?

R. Il faut conserver dans la proposition convertie l'affirmation, si la proposition à convertir était

affirmative; la négation, si elle était négative; et enfin la vérité.

Lorsque la proposition à convertir est affirmative, elle énonce que l'attribut convient au sujet; si, étant convertie, elle était négative, elle énoncerait que le même sujet ne convient pas à l'attribut, ce qu'on ne peut soutenir.

On peut appliquer le même raisonnement lorsque la proposition à convertir est négative.

Enfin, on doit conserver la vérité dans la proposition convertie; car si la vérité de la proposition pouvait être lésée par la conversion, il ne serait d'aucune utilité de découvrir la nature de la proposition à convertir.

D. Dans la proposition convertie, un terme doit-il être pris plus universellement que dans la proposition à convertir?

R. Non, car si dans la proposition convertie un terme était plus universel que dans la proposition à convertir, on affirmerait ou on nierait ce qui n'aurait été ni affirmé ni nié dans cette dernière.

D. En quelle autre proposition peut être convertie une proposition particulière affirmative?

R. En une proposition particulière affirmative, parce qu'alors aucun terme n'est pris plus universellement dans la proposition convertie que dans la proposition à convertir. Ex. : Quelque homme est savant, quelque savant est homme. Dans la proposition convertie, il n'y a aucun terme plus universel que dans la proposition à convertir : c'est ce qu'on peut vérifier.

D. Une proposition particulière affirmative peut-elle être convertie en une autre universelle affirmative?

R. Aucun terme ne doit être pris plus universellement dans la proposition convertie que dans la proposition à convertir. Or, si cette proposition affirmative particulière : *Quelque homme est un animal*, pouvait être convertie en cette autre universelle affirmative : *Tout animal est homme*, il y aurait un terme plus étendu dans la proposition convertie que dans celle à convertir; car le sujet de la propositiou universelle affirmative qui est le mot *animal*, serait universel, tandis que dans la proposition à convertir il n'était que particulier, comme étant l'attribut d'une proposition affirmative.

D. Une proposition universelle affirmative peut-elle être convertie en une autre universelle affirmative?

R. Non, parce qu'alors l'attribut de la proposition à convertir, qui était particulier, deviendrait universel, en se trouvant le sujet d'une proposition universelle. Ainsi on ne peut convertir cette proposition: *Tout homme est un animal*, en celle-ci : *Tout animal est homme.*

Il y a cependant une exception, lorsque le sujet et l'attribut ont une égale extension.

D. Une proposition universelle affirmative peut-elle être convertie en une autre particulière affirmative?

R. Assurément, parce qu'alors il n'y a aucun

terme dans la proposition convertie qui soit plus étendu que dans la proposition à convertir, et qu'en outre la vérité subsiste toujours. Par exemple, cette proposition : Tout homme est un animal, peut être changée en cette autre : Quelque animal est homme.

D. Une proposition universelle négative peut-elle être convertie en une autre universelle négative ?

R. Oui, puisqu'il ne se trouve dans la proposition convertie aucun terme qui soit plus étendu que dans la proposition à convertir. *Ex.* : Aucun cercle n'est triangle ; on peut dire : Aucun triangle n'est cercle.

D. Une proposition universelle négative peut-elle être convertie en une particulière négative ?

R. On le peut, parce que l'attribut pris universellement dans la proposition à convertir peut être employé particulièrement dans la convertie, dont il devient le sujet ; car, comme nous venons de le voir, il peut être pris universellement dans la proposition convertie : et qui peut le plus peut le moins.

D. Une proposition particulière négative peut-elle être convertie en une autre, soit universelle, soit particulière négative ?

R. Cela est impossible : parce que, d'après les règles ci-dessus, la conversion est vicieuse toutes les fois qu'un terme est plus universel dans la proposition convertie que dans celle à convertir. On ne peut changer cette proposition : Quelque ani-

mal n'est pas homme, en celle-ci : Aucun animal n'est homme, *ou* Quelque homme n'est pas animal.

DE L'OPPOSITION DES PROPOSITIONS.

D. Qu'entend-on par opposition des propositions ?

R. On entend par opposition des propositions l'espèce de combat de deux propositions qui se réfutent l'une l'autre. On dit qu'une proposition en réfute une autre quand de sa vérité découle la fausseté de son adverse. Telles sont ces propositions : Pierre est juste, Pierre n'est pas juste. La première affirme ce que la seconde nie; mais les suivantes ne seraient pas opposées : Pierre est juste, Pierre n'est pas paresseux; parce que l'une affirme de Pierre la justice et que l'autre ne nie de lui que la paresse.

D. Combien y a-t-il de conditions nécessaires pour que deux propositions soient opposées?

R. Il faut qu'il y ait dans les deux propositions même sujet et même attribut possédant la même extension.

D. D'où provient l'opposition des propositions affirmatives ?

R. De l'affirmation qui unit deux attributs contraires au même sujet.

D. D'où provient l'opposition des propositions dont l'une est affirmative et l'autre négative?

R. De l'affirmation et de la négation d'un même attribut par rapport à un même objet, sans faire aucune distinction. *Ex.* : Tout homme est juste;

aucun homme n'est juste. De ces propositions, l'une ne peut être vraie sans que l'autre soit fausse.

D. Combien distingue-t-on de sortes d'oppositions des propositions?

R. On en distingue de deux sortes : opposition contradictoire, opposition contraire.

D. Qu'est-ce que l'opposition contradictoire?

R. L'opposition contradictoire a lieu lorsqu'une proposition énonce précisément ce qui suffit pour réfuter l'autre; alors ces propositions s'appellent contradictoires : Un cercle est rond; un cercle n'est pas rond.

D. Qu'est-ce que l'opposition contraire?

R. L'opposition contraire a lieu lorsqu'une proposition dit plus qu'il n'est nécessaire pour réfuter l'autre; alors ces propositions sont appelées contraires : Tout homme est juste; aucun homme n'est juste.

D. Qu'est-ce qui distingue les propositions contraires des propositions contradictoires?

R. Ce qui les distingue, c'est que les deux contraires peuvent être fausses toutes deux à la fois; au lieu que de deux contradictoires, l'une est nécessairement vraie et l'autre nécessairement fausse. Quoique les propositions contraires puissent être toutes deux fausses, cependant elles ne peuvent être toutes deux vraies, parce qu'alors les contradictoires seraient vraies.

THÈSE XIX.

De la définition, de la division et de leurs règles.

D. Qu'est-ce que la définition ?

R. La définition (1) est un discours qui explique ce qu'une chose est, c'est-à-dire un discours qui détaille les attributs par lesquels la nature d'une chose est déterminée; ou, plus généralement, la définition est un discours qui explique ce qu'il y a d'obscur dans une chose ou dans un nom.

D. Combien y a-t-il de sortes de définitions?

R. Il y en a de deux sortes : la définition de nom, et la définition de chose.

D. Qu'est-ce que la définition de nom?

R. C'est la définition qui explique le sens ou la signification propre d'un mot, ou, comme le dit M. Wolf, c'est l'énumération qu'on fait d'un certain nombre de marques ou de caractères suffisans pour faire distinguer la chose qu'on définit d'une autre, en sorte qu'il ne reste point de doute sur ce qu'est la chose qu'on a voulu faire entendre et désigner par le nom.

(1) La définition, dit Hobbes, est une proposition dont le prédicat décompose le sujet lorsqu'il est susceptible de décomposition; on l'explique par quelques exemples, lorsqu'il ne peut pas être décomposé.

D. Qu'est-ce que la définition de chose?

R. La définition de chose est proprement une énumération qu'on fait des principaux attributs d'une chose, pour expliquer et faire connaître sa nature. Ainsi on définit un cercle, une figure dont tous les points sont également éloignés du centre.

D. La définition de nom et celle de chose sont-elles arbitraires?

R. La définition de nom est arbitraire; car, comme il n'existe aucune connexion nécessaire entre le mot et ce qui est signifié par le mot, il en résulte qu'on peut donner telle ou telle signification à tel ou tel mot. On ne doit cependant changer le sens des paroles que lorsque les circonstances l'exigent, parce qu'il faut se conformer à l'usage, sous peine de n'être pas entendu. Les significations que donne à un mot chaque individu s'appellent définitions particulières; les significations attachées aux mots par l'usage sont les définitions communes.

La définition de chose ne peut être arbitraire, parce qu'elle explique la nature des choses qui est indépendante des idées des hommes.

D. Combien y a-t-il de sortes de définitions de chose?

R. Il y en a de deux sortes: l'une, qui explique la nature d'une chose par ses principes constitutifs, et qui seule retient le nom de définition; la seconde, qui n'explique pas la nature de la chose, mais fait connaître plusieurs de ses propriétés, et que l'on appelle description. Cette der-

nière est souvent nécessaire, parce qu'il y a bien des choses dont nous ignorons l'intime constitution: l'or, l'argent, le temps, l'espace, etc.

D. Quelles sont les règles de la définition?

R. La définition doit être claire, courte, réciproque, marquer le genre le plus prochain et la différence la plus immédiate.

D. Pourquoi une définition doit-elle être claire?

R. Parce qu'autrement elle serait inutile. Il faut donc qu'elle ne contienne aucuns mots obscurs, c'est-à-dire inintelligibles, ou aucuns mots qui prêtent à double sens. Aussi, pour être claire, doit-elle être brève, puisque si l'on accumulait des paroles oiseuses et inutiles, cette superfluité distrairait l'esprit, obscurcirait les idées, au lieu de les éclaircir.

D. Qu'entend-on quand on dit qu'une définition est réciproque?

R. Une définition est réciproque quand elle convient à toute la chose définie et à la seule chose définie, de sorte que la définition et la chose définie puissent se dire réciproquement l'une de l'autre, et être pour ainsi dire identiques.

D. Pourquoi une définition doit-elle être réciproque?

R. Parce que si elle ne l'était pas, on n'aurait pas une véritable idée des objets, et l'on serait conduit dans une foule d'erreurs. *Ex.* : La philosophie est une science pratique qui dirige les opérations de l'esprit. Cette définition pèche en ce

qu'elle n'est pas réciproque, et elle n'est pas réciproque, parce qu'elle ne s'applique pas à toute la chose définie; la philosophie, comprenant, outre la logique, la métaphysique et la morale.

D. Qu'appelle-t-on genre?

R. On appelle genre le mot qui exprime ce qu'une chose a de commun avec d'autres. Ainsi dans cet exemple : L'homme est un animal raisonnable, animal est le genre.

D. Qu'appelle-t-on genre le plus prochain?

R. On appelle genre le plus prochain, celui par lequel la chose définie convient avec le moins de choses, et qui peut mieux en faire connaître la nature.

D. Qu'appelle-t-on différence?

R. On appelle différence le mot qui énonce ce qui est propre à une chose, qui la sépare des autres. Dans l'exemple précédent, raisonnable est la différence.

D. Qu'appelle-t-on différence la plus immédiate?

R. On appelle ainsi celle qui distingue une espèce définie de toutes les autres espèces du même genre.

D. Pourquoi la définition doit-elle renfermer le genre le plus prochain?

R. Parce que si le genre était trop vague et trop commun, elle transporterait l'esprit loin de la connaissance de la chose définie. Si je disais : L'homme est un être raisonnable, le mot *être* serait un genre trop étendu, qui confondrait l'homme avec Dieu et les anges. Au contraire, en disant : L'homme est

un animal raisonnable, le mot *animal,* étant moins vague et moins général, donne une notion plus distincte de l'homme.

D. Pourquoi une définition doit-elle renfermer la différence la plus immédiate?

R. Parce qu'autrement on n'affirmerait rien d'une espèce, qui ne pût convenir à plusieurs autres. Si je disais : L'homme est un animal mortel, ce mot *mortel* ne séparerait pas l'homme des autres animaux, qui sont sujets à la mort. Si je dis au contraire : L'homme est un animal raisonnable; ce dernier mot marque la distance immense qui existe entre l'homme et les animaux.

DE LA DIVISION.

D. Qu'est-ce que la division?

R. La division est la distribution d'un tout en ses parties ou d'un genre en ses espèces. On appelle la première, partition; la seconde conserve le nom de division.

D. Combien de conditions sont requises pour qu'une division soit bonne?

R. Pour qu'une division soit bonne,

1° Elle doit être entière, c'est-à-dire il doit y avoir une énumération exacte des parties ou des espèces, autrement on ne pourrait pas dire que le tout a été divisé dans ses parties;

2° Les membres de la division doivent être opposés, c'est-à-dire qu'un membre ne doit pas être contenu dans l'autre, parce que les parties d'un tout ne sont pas renfermées les unes dans les autres, mais sont distinguées l'une de l'autre;

3° La division doit être prochaine et immédiate, c'est-à-dire qu'il ne peut être interposé aucune autre division ; car l'ordre et la clarté demandent que le tout soit divisé dans les parties les plus proches et primaires, les parties primaires en parties secondaires, et ainsi de suite.

D. Quelle est l'utilité de la division?

R. L'utilité principale de la division est de faire voir commodément à l'esprit dans les parties, ce qu'il ne pourrait voir qu'avec confusion et avec peine, à cause de la trop grande étendue, dans l'objet total.

Une autre utilité qu'on y trouve encore, c'est qu'elle fait connaître tellement un objet par chacune de ses diverses parties, que l'on n'attribue pas au tout ce qui ne convient qu'à quelqu'une de ses parties.

THÈSE XX.

Qu'est-ce que l'argumentation ? Qu'entend-on par proposition déduite ? Quelles sont les différentes espèces d'argumentation ? Peuvent-elles se ramener au seul syllogisme ?

D. Qu'est-ce que l'argumentation ?

R. L'argumentation est un discours qui énonce un raisonnement, ou plutôt c'est une forme quelconque de raisonnement.

Le mot *argumentation* tire son nom du latin *argumentum*, moyen terme, qui n'est autre chose, comme l'a dit Cicéron, qu'une raison probable, employée pour convaincre. *Ratio quæ rei dubiæ faciat fidem.*

Qu'appelle-t-on proposition déduite ?

R. On appelle de ce nom, celle qui découle nécessairement des autres, qui a pour sujet le premier sujet d'un raisonnement direct, et pour attribut le dernier attribut.

D. Quelles sont les différentes espèces d'argumentation ?

R. Le syllogisme, l'enthymème, le prosyllogisme, l'épichérème, le sorite, le dilemme et l'induction.

D. Qu'est-ce que le syllogisme (1) ?

---

(1) *Syllogisme*, tiré du grec συλλογιζομαι, raisonner, dérivé de συν et λογιζομαι, racine λεγω.

R. Le syllogisme, de sa nature, est une argumentation composée de trois propositions tellement liées entre elles, que la troisième est nécessairement déduite des deux autres.

Ex : La munificence est une vertu ;
Or, toute vertu est louable :
Donc, la munificence est louable.

Cette troisième proposition est évidemment déduite des deux autres.

D. Combien y a-t-il de termes dans un syllogisme ?

R. Il y en a trois, que l'on appelle : le majeur extrême, le mineur extrême, et le moyen terme.

D. Qu'appelle-t-on majeur extrême ?

R. On appelle majeur extrême l'attribut de la conclusion. Dans l'exemple cité, *louable* est le majeur extrême.

D. Qu'appelle-t-on mineur extrême ?

R. On appelle mineur extrême le sujet de la conclusion : ainsi *munificence* est le mineur extrême.

D. Pourquoi appelle-t-on l'attribut de la conclusion, majeur extrême, et le sujet, mineur extrême ?

R. Parce que l'attribut de la conclusion a une plus grande extension que le sujet. Le mot *louable* peut s'appliquer à plus d'objets que le mot *munificence.* Mais cependant il peut arriver quelquefois que le mineur extrême n'ait pas moins d'étendue que le majeur extrême.

D. Qu'appelle-t-on moyen terme ?

R. Le moyen terme est celui qui est employé pour découvrir la convenance ou la disconvenance des deux extrêmes : ainsi *vertu* est le moyen terme dans le syllogisme cité.

D. Combien le syllogisme contient-il de propositions?

Il en contient trois : la majeure proposition, la mineure proposition, et la conclusion.

D. Qu'appelle-t-on majeure proposition?

R. On appelle ainsi celle qui contient le majeur extrême et le moyen terme.

D. Qu'appelle-t-on mineure proposition?

R. La mineure proposition est celle qui contient le mineur extrême et le moyen terme.

D. Qu'appelle-t-on conclusion?

R. On appelle conclusion cette partie du syllogisme qui contient le majeur et le mineur extrêmes.

D. La proposition majeure et la proposition mineure n'ont-elles pas un nom commun?

R. On les appelle prémisses (*præ-mitto*), parce qu'elles sont mises avant la conclusion.

D. Qu'appelle-t-on conséquent dans un syllogisme?

R. On appelle conséquent la proposition déduite du principe que l'on met en avant.

D. Qu'appelle-t-on conséquence?

R. On appelle de ce nom la manière juste ou fausse dont le conséquent est déduit du principe; elle se désigne par le mot *donc* et ses synonymes.

D. Doit-on distinguer le conséquent de la conséquence?

R. On le doit assurément; car il peut arriver que la conséquence soit vraie et le conséquent faux; réciproquement que le conséquent soit vrai et la conséquence fausse.

Ex : Ce qui a des parties est divisible;
Or, l'âme a des parties :
Donc l'âme est divisible.

La conséquence est bonne; mais le conséquent, *l'âme est divisible*, se trouve faux.

Ex : Quelque habitude est vicieuse;
Or, l'oisiveté est une habitude;
Donc l'oisiveté est vicieuse.

Le conséquent est vrai, car l'oisiveté est réellement vicieuse; mais la conséquence est fausse : en effet, parce que quelque habitude est vicieuse, il ne s'ensuit pas que l'oisiveté doive l'être.

D. Quelles sont les règles des Anciens sur les syllogismes ?

R. Toutes les règles des Anciens ont été rassemblées dans ces vers latins :

Terminus esto triplex, medius, majorque, minorque :
Latiùs hunc quàm præmissæ, conclusio non vult;
Nequaquàm medium capiat conclusio oportet :
Aut semel, aut iterùm, medius generaliter esto;
Utraque si præmissa neget, nihil indè sequetur:
Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem :
Nil sequitur geminis ex particularibus unquàm ;
Pejorem sequitur semper conclusio partem.

Ire *règle.* Il n'y a pas plus de trois termes dans un syllogisme : le grand terme, le petit terme et le moyen terme.

En effet l'artifice du syllogisme consiste à dé-

couvrir la convenance ou la disconvenance de deux choses par leur comparaison avec une troisième : or, pour arriver à ce but, on n'a besoin que de trois termes : de deux qui sont comparés, et d'un autre avec lequel on les compare. On conclut la convenance lorsque le grand et le petit terme conviennent au moyen terme, et la disconvenance lorsqu'un des deux ne convient pas au même moyen terme. Dans le syllogisme suivant il n'y a que trois termes :

Tout homme est mortel ;
Or, Pierre est un homme :
Donc Pierre est mortel.

Savoir : homme qui est le moyen terme ; Pierre qui est le petit terme, et mortel qui est le grand terme.

Au contraire le syllogisme suivant :

Tout homme est animal ;
Or, tout ange est esprit :
Donc tout ange est animal ;

Pèche contre la première règle, car il contient quatre termes : homme, animal, ange et esprit.

2[me] *règle.* Aucun terme dans la conclusion ne doit être pris plus universellement que dans les prémisses. La raison de cette règle est qu'on ne peut rien conclure du particulier au général.

Il y a des méchans parmi les hommes ;
La société est composée d'hommes :
Donc la société est composée de méchans.

La conséquence est fausse : car de ce que quelques hommes sont méchans, on ne peut en conclure que tous les hommes soient méchans.

3[me] *règle*. Le moyen terme ne doit point se trouver dans la conclusion. En effet, le moyen terme ne doit se présenter que lorsqu'il est comparé avec les extrêmes : or on ne compare les extrêmes que dans les prémisses et non dans la conclusion, qui est une pure expression dn rapport des extrêmes, au moyen de la comparaison que l'on a faite dans les prémisses.

Ainsi on ne peut admettre ce syllogisme :

Alexandre était un général ;
Or, Alexandre était petit:
Donc Alexandre était un petit général,

Parce qu'on trouve le moyen terme dans la conclusion.

4[me] *règle*. Le moyen terme doit être au moins une fois universel ; car, s'il était pris deux fois particulièrement, il ne serait pas déterminé, il équivaudrait à deux termes, et par conséquent, il y aurait quatre termes dans le syllogisme, et on ne pourrait rien conclure :

Quelque homme est savant;
Quelque homme est riche:
Donc quelque riche est savant.

La conséquence est fausse, parce que l'homme savant peut bien ne pas être l'homme riche.

Le syllogisme suivant pèche encore contre la quatrième règle:

Tout homme est animal;
Or, toute brute est animal:
Donc toute brute est homme.

Le mot animal, qui est le moyen terme, est pris

particulièrement dans l'une et dans l'autre prémisse affirmative dont il est l'attribut, et signifie deux choses différentes.

Un double moyen terme est le défaut de presque tous les syllogismes vicieux. La logique de Port-Royal nous fournira des exemples bien propres à faire sentir l'emploi de ce moyen terme.

1° Il ne doit pas être pris deux fois particulièrement; il le serait ici :

> Dans *quelques maisons* de Paris il se trouve un Anglais ;
>
> Dans *quelques maisons* de Paris il se trouve un Français ;
>
> Donc dans *quelques maisons* de Paris il se trouve ensemble un Anglais et un Français:

Mauvaise conséquence; car les *quelques maisons* de la première proposition peuvent être du faubourg Saint-Denis, et les *quelques maisons* de la seconde peuvent être du faubourg Saint-Germain. On voit que le moyen terme *quelques maisons* a deux fois de suite un sens particulier.

2° Le syllogisme n'en est que meilleur quand le moyen est deux fois général, comme dans le suivant :

> Dans *toutes les maisons* de Paris il se trouve un Français;
>
> Dans *toutes les maisons* de Paris il se trouve un Anglais :
>
> Donc dans *toutes les maisons* de Paris il se trouve ensemble un Français et un Anglais.

3° Le syllogisme est encore très-bon si le moyen

terme est une fois général, et le second particulier, parce que le sens particulier se rapporte alors au sens général; ainsi,

Dans *toutes les maisons* de Paris il se trouve un Français;

Dans *quelques maisons* de Paris il se trouve un Anglais:

Donc dans *quelques maisons* de Paris il se trouve un Anglais et un Français.

5[me] *règle*. Si les deux prémisses sont négatives, on ne peut tirer aucune conclusion. En effet, dans ce cas, il est évident qu'aucun des extrêmes ne convient au moyen terme : or, de ce que deux choses ne conviennent pas à une troisième, on ne peut nullement en déduire leur convenance ou leur disconvenance. Ainsi on ne conclura pas l'égalité ou l'inégalité de deux bâtons, parce qu'ils sont inégaux à un troisième.

Le syllogisme suivant pèche contre cette règle :

L'homme n'est pas une pierre;

Or, le marbre n'est pas un homme;

Donc le marbre n'est pas une pierre.

6[me] *règle*. Lorsque deux prémisses sont affirmatives, la conclusion doit toujours être affirmative. En effet, lorsque la majeure est affirmative, elle fait voir que le grand extrême convient au moyen terme; de même, lorsque la mineure est affirmative, elle indique que le petit terme convient au moyen terme; or, il est impossible que les deux extrêmes conviennent au même moyen terme sans se convenir entre eux, et cette convenance des deux

extrêmes ne peut être exprimée que par une conclusion affirmative.

Ainsi le syllogisme suivant serait vicieux;

Nous devons aimer tout ce qui est bien:
Or, la vertu est un bien;
Donc nous ne devons pas aimer la vertu.

7me *règle*. Lorsque les deux prémisses sont particulières, on ne peut tirer aucune conclusion.

En effet, ces deux prémisses particulières seraient, ou toutes deux négatives, ou toutes deux affirmatives; ou l'une serait affirmative et l'autre négative: or, dans ces trois cas, il est impossible de tirer aucune conclusion.

Dans le premier cas, la cinquième règle s'y oppose;

Utraque si præmissa neget, nihil indè sequetur.

On ne le pourrait pas non plus dans le second cas, puisque la quatrième règle le défend;

Aut semel, aut iterùm, medius generaliter esto.

Or, nous savons que, dans deux prémisses particulières affirmatives, le moyen terme ne peut jamais être universel, puisque tous les termes sont particuliers.

Dans la troisième hypothèse, on ne pourrait davantage tirer de conclusion; car, pour qu'elle fût possible, il faudrait que deux termes fussent universels dans les prémisses; le moyen terme d'après la quatrième règle;

Aut semel, aut iterùm, medius generaliter esto.

Et celui des extrêmes qui doit faire l'attribut

de la conclusion, qui, comme nous le verrons dans la huitième règle, doit être négative : or, dans deux prémisses particulières, dont l'une est affirmative et l'autre négative, il n'y a qu'un seul terme universel, et ce terme est l'attribut de la prémisse négative. On ne peut donc tirer de conclusion dans le troisième cas.

Les syllogismes suivans pèchent contre cette règle :

Aliquis homo non est sapiens ;
Atquì aliquis homo non est justus:
Ergò aliquis sapiens non est justus.

Aliquis homo est probus ;
Atquì aliquis homo est pravus :
Ergò aliquis probus est pravus.

Aliquis homo est studiosus ;
Atquì aliquis homo non laborat:
Ergò aliquis studiosus non laborat.

8me *règle.* La conclusion doit être négative si l'une des prémisses est négative; elle doit être particulière si l'une des prémisses est particulière; car, d'après les logiciens, une proposition négative est plus faible qu'une proposition affirmative, et une proposition particulière est plus faible qu'une proposition générale.

1o Lorsqu'une des prémisses est affirmative, et l'autre négative, nécessairement l'un des extrêmes s'accorde avec le moyen terme, et l'autre y répugne or, lorsque de deux extrêmes l'un convient

au moyen terme et l'autre y répugne, ces deux extrêmes nécessairement ne peuvent se convenir : donc on doit exprimer leur disconvenance par une conclusion négative.

Le syllogisme suivant n'est pas valable :

Tout homme de bien est croyable;
Or, un menteur n'est pas croyable :
Donc un menteur est homme de bien.

La conclusion aurait dû être négative.

2o Lorsqu'une des prémisses est particulière, la conclusion doit être particulière; car, ou les deux prémisses sont affirmatives, ou l'une des prémisses est affirmative et l'autre négative. Or, 1o lorsque les deux prémisses sont affirmatives, et que l'une de ces prémisses est particulière, la conclusion doit être particulière. Il n'y aurait, en effet, qu'un seul terme universel dans les prémisses qui est le sujet de la prémisse universelle; d'après la quatrième règle il doit faire le moyen terme.

Aut semel, aut iterùm, medius generaliter esto.

C'est pourquoi les deux extrêmes sont nécessairement particuliers dans les prémisses, et par conséquent dans la conclusion, d'après la seconde règle.

Latiùs hunc quàm præmissæ, conclusio non vult.

Il en résulte donc que les deux prémisses étant affirmatives, et l'une d'elles particulière, la conclusion doit être particulière comme dans le syllogisme :

Omnis homo est imperfectus;
Atqui aliquis homo est doctus :
Ergò aliquis doctus est imperfectus.

2° Lorsque l'une des prémisses est affirmative et l'autre négative, et que de plus l'une d'elles est particulière, la conclusion doit être particulière.

En effet, il y a alors deux termes universels qui sont le sujet et l'attribut de la prémisse négative si elle est universelle, ou le sujet de la prémisse affirmative, dans le cas où elle est universelle, et l'attribut de la prémisse négative, qui alors est nécessairement particulière : or, l'un de ces deux termes universels doit servir de moyen terme d'après la quatrième règle :

Aut semel, aut iterùm, medius generaliter esto.

Et l'autre doit faire l'attribut de la conclusion qui doit être négative, d'après la première partie de la huitième règle que nous expliquons; il s'ensuit donc que le terme qui doit faire le sujet de la conclusion doit être particulier, et que la conclusion doit être particulière. Ainsi, lorsqu'une des prémisses est affirmative et l'autre négative, qu'en outre l'une de ces prémisses est particulière, la conclusion doit être particulière, comme dans ce syllogisme :

Nullus homo est perfectus ;
Atqui aliquis homo est bonus;
Ergò aliquis bonus non est perfectus.

D'autre part, nous avons vu que la conclusion est particulière lorsque les deux prémisses sont affirmatives, et que l'une d'elles est particulière. La règle générale est donc que, toutes les fois qu'une des prémisses est particulière, la conclusion doit être particulière.

En outre, dans la première partie, il a été démontré que la conclusion était négative lorsque l'une des prémisses était négative ; donc :

Pejorem sequitur semper conclusio partem (1).

D. Quelle est l'unique règle des Modernes?

R. Dans tout syllogisme, il est nécessaire que l'une des prémisses contienne la conclusion, et que l'autre indique qu'elle la contient. Par *Ex.*, dans le syllogisme suivant :

Tout vice est odieux;
Or, le mensonge est un vice:
Donc le mensonge est odieux.

La majeure, *tout vice est odieux*, renferme la conclusion, et la mineure se borne à faire connaître qu'elle y est contenue, en faisant voir que le mensonge n'est pas une chose différente du vice. Cette règle seule équivaut à toutes celles des Anciens.

D. Qu'est-ce que l'enthymème (2)?

R. L'enthymème est une argumentation composée de deux propositions, dont l'une est déduite de l'autre.

Ex : Tout bien doit être aimé :
Donc Dieu doit être aimé.

---

(1) Ceux qui voudront avoir des détails sur les syllogismes simples, composés, complexes, disjonctifs, conditionnels, copulatifs, etc., etc, n'auront qu'à consulter la *Logique* de Lyon, 1[er] vol.; *Dictionnaire encyclopédique*, art. *Syllog.*; *Logique* de Dumarsais; *Logique* de Port-Royal.

(2) Mot composé de ἐν dans, et θυμος, esprit; parce qu'une des propositions est dans l'esprit.

D. Comment appelle-t-on la première proposition ?

R. On l'appelle antécédent.

D. Comment appelle-t-on la seconde proposition ?

R. On l'appelle conséquent.

D. L'enthymème n'est-il pas un syllogisme abrégé ?

R. L'enthymème est un syllogisme tronqué : on sous-entend toujours la proposition majeure ou la proposition mineure. Dans l'exemple cité, on a sous-entendu la proposition *Dieu est un bien;* de là vient qu'on dit que l'enthymème est un syllogisme parfait dans l'esprit, mais imparfait dans l'expression. *Enthymema in ore, syllogismus in mente*. Cette suppression flatte l'amour propre des lecteurs ou des auditeurs, et en même temps rend le discours plus fort et plus vif.

Médée dit en parlant de Jason :

Servare potui, perdere an possim rogas ?

Acomat, en parlant de Bajazet :

Il n'est point condamné, puisqu'on veut le confondre.

Et Prométhée dans Lucien :

Tu prends ta foudre, Jupiter; tu as donc tort.

D. Qu'est-ce que le prosyllogisme?

R. Le prosyllogisme est une argumentation composée de cinq propositions qui contiennent

(1) Venant de προ, sur; συν, avec; λογιζομαι, raisonner; la racine est λεγω,

deux syllogismes, disposés de manière que la conclusion du premier est une des prémisses du second.

Ce qui n'a pas de parties ne peut périr par la dissolution des parties;

Or, une substance spirituelle n'a pas de parties :

Donc une substance spirituelle ne peut périr par la dissolution des parties.

Or, l'âme humaine est une substance spirituelle:

Donc l'âme humaine ne peut périr par la dissolution des parties.

D. Qu'est-ce que l'épichérème (1)?

R. L'épichérème est une argumentation dans laquelle chaque preuve est placée à côté de chaque proposition.

Ex. : Il est raisonnable de penser que les biens qui ont le plus de rapport à ce que notre nature renferme de plus excellent, sont les plus capables de nous rendre heureux; car la félicité et la perfection doivent aller d'un pas égal, puisqu'elles sont l'une et l'autre notre but.

Or, la science et la sagesse sont des biens qui perfectionnent ce qu'il y a en nous de plus excellent, puisque l'entendement et la volonté sont des facultés beaucoup plus estimables que les sens.

Il est donc raisonnable de penser que l'on se

(1) Venant de ἐπιχειρεῖν, s'efforcer; mot composé de ἐπί, sur, χείρ, main, ce qu'on prend à la main.

rendra plus heureux par la connaissance et la sagesse que par les voluptés des sens.

D. Qu'est-ce que le sorite (1)?

R. Le sorite, appelé aussi gradation, est une argumentation qui s'avance comme par degrés. Il se forme de plusieurs propositions tellement enchaînées, que l'attribut de la première devient le sujet de la seconde, l'attribut de la seconde le sujet de la troisième, et ainsi de suite, jusqu'à ce que le sujet de la première proposition soit joint avec l'attribut de la dernière.

Ex. : Les avares sont pleins de désirs;
Ceux qui sont pleins de désirs manquent de beaucoup de choses, (parce qu'il est impossible qu'ils satisfassent tous leurs désirs).
Ceux qui manquent de ce qu'ils désirent sont misérables:
Donc les avares sont misérables (2).

---

(1) Sorite vient de σωρος, tas, monceau.

(2) Voici un autre sorite, que rapporte Plutarque :

Les Thraces, quand ils veulent entreprendre de passer quelque rivière gelée, lâchent un renard, lequel apporte l'oreille tout contre la glace; et si, par le bruit de l'eau courante bien près de son oreille, il conjecture qu'elle ne soit pas assez épaisse, il s'en retourne. Au contraire, s'il n'entend point bruire l'eau courante dessous, il passe outre hardiment. Or n'est-ce point une ratiocination et conséquence tirée d'un sens naturel en cette sorte :

Ce qui fait bruit se remue;
Ce qui remue n'est pas gelé;
Ce qui n'est pas gelé est liquide;
Ce qui est liquide plie sous le faix et ne tient pas ferme :
Donc, etc.

(*Morale*, chap. 34.)

D. Quand se sert-on du sorite?

R. On emploie le sorite lorsqu'une idée ne suffit pas pour montrer la relation des deux extrêmes de la conclusion. Pour éviter la surprise, il faut surtout prendre garde que tout ce qui se dit de l'attribut se dise aussi du sujet; qu'il n'y ait d'ambiguités ni dans les termes, ni dans les propositions; qu'on n'insère point de propositions négatives parmi des affirmatives; que la proposition qui précède immédiatement la conclusion ne soit point négative, à moins que la conclusion ne le soit aussi; que la liaison et la gradation qui doit être entre les propositions soit juste; enfin qu'il n'y ait dans le sorite aucune proposition particulière, si ce n'est peut-être la première.

D. Qu'est-ce que le dilemme (1)?

R. Le dilemme est un argument qui contient deux propositions différentes ou contraires, dont on laisse le choix à l'adversaire, pour le convaincre également, soit qu'il adopte l'une ou l'autre. C'est pour cette raison qu'on l'appelle *argument cornu.*

Il a également reçu le nom de *crocodilus,* parce que de même que le crocodile conduit dans le Nil tous ceux qu'il suit, et court après ceux qui s'enfuient pour les dévorer; de même quelque parti que prenne un adversaire, soit qu'il accorde ou qu'il nie, cette espèce de syllogisme tourne toujours à son désavantage.

Cicéron, pour prouver qu'il faut supporter

(1) Composé de δις, deux fois, λαμβανω, prendre.

toutes les peines avec patience, se sert de ce dilemme : *Omnis dolor aut est vehemens aut levis : si levis, facilè feretur; si vehemens, certè brevis futurus est.* Le même auteur prouve, par un autre dilemme, qu'on ne doit pas envoyer de députés à Antoine : *Legatos decernitis : si ut deprecentur, contemnet; si ut imperetis, non audiet.*

Tertullien emploie ce dilemme pour faire des reproches à Trajan, qui avait défendu de faire la recherche des chrétiens, et avait cependant ordonné qu'on les punît lorsqu'ils seraient arrêtés : *O sententiam necessitate confusam! negat inquirendos, ut innocentes, et mandat puniendos, ut nocentes : parcit et sævit, dissimulat et animadvertit. Quid tametipsum censurâ circumvenis! Si damnas, cur non et inquiris? si non inquiris, cur non et absolvis?*

Pour qu'un dilemme soit exact, il faut que l'énumération des parties soit exacte, qu'il ne soit que contre l'adversaire seul, *et que celui qui le fait* ne soit point exposé à le voir rétorquer contre lui.

D. Qu'est-ce que l'induction?

R. L'induction est une argumentation qui consiste à rassembler des propositions singulières pour déduire de leur union une conclusion générale.

Si je veux prouver l'utilité de la philosophie par induction, je dirai : La logique est utile, la méthaphysique est utile, la morale est utile : donc la philosophie est utile.

Cette manière d'argumenter va rarement au delà du probable, parce qu'il est difficile de s'as-

surer que l'on n'a oublié aucun des cas qui peuvent se présenter.

Pour ne pas tirer d'un trop petit nombre de faits des conclusions générales, il faut savoir consulter l'expérience, connaître l'ordre dans lequel on doit l'étudier, et les conséquences qu'il est permis d'en déduire.

D. Peut-on ramener toutes les argumentations à une seule ?

R. D'après les différentes argumentations que nous venons de parcourir, il est facile de voir qu'on peut les ramener toutes au syllogisme, soit que la comparaison de l'idée moyenne avec le sujet et l'attribut se fasse avec deux propositions, soit que le nombre en soit plus considérable. Aussi le syllogisme est-il la base de la langue philosophique et même du discours oratoire. Tout discours, a dit un philosophe, est un syllogisme dont la majeure est dans l'exorde, la mineure dans la division, les preuves dans le corps du discours, et la conclusion dans la péroraison.

THÈSE XXI.

Qu'est-ce que la méthode? Combien y a-t-il d'espèces de méthodes? En quoi diffèrent-elles? La méthode philosophique est-elle la même que celle des orateurs et des poètes?

D. Qu'appelle-t-on méthode (1)?

R. On appelle généralement méthode l'art de bien disposer une suite de plusieurs pensées, ou pour découvrir la vérité quand nous l'ignorons, ou pour la prouver aux autres quand nous la connaissons déjà.

D. Quelle est l'utilité de la méthode?

R. Les avantages de la méthode sont immenses: car c'est elle qui fournit à l'esprit le levier le plus puissant pour acquérir des connaissances. Telle est en effet la faiblesse de l'esprit humain, qu'il ne saurait s'instruire de la nature des choses s'il n'examinait séparément et avec ordre tout ce qui a un rapport avec elles, s'il ne savait les décomposer et les réunir ensemble. Sans la méthode, la série confuse des pensées serait inutile, les sensations fugi-

---

(1) Méthode vient du grec μέθοδος, composé de μετα, *trans* ou *per*, et du nom ὁδὸς, *via*. Une méthode est donc la manière d'arriver à un but par la voie la plus convenable.

Voyez pour la méthode la *première leçon de Philosophie* de M. Laromiguière, Marmontel, *Logique*, XIIe leçon.

tives seraient inaperçues, la mémoire n'embrasserait qu'un petit nombre d'idées, quoique dans mille circonstances l'homme éprouve le besoin d'en retrouver un grand nombre, et de les retrouver toutes au même instant.

D. Combien distingue-t-on de sortes de méthodes?

R. Il y en a de deux sortes, la méthode analytique et la méthode synthétique.

D. Qu'est-ce que la méthode analytique (1)?

R. La méthode analytique, qu'on appelle aussi méthode de résolution, remonte par degrés des choses plus composées à celles qui sont plus simples; elle décompose un tout pour en considérer séparément toutes les parties, et mieux connaître le tout par l'examen des parties.

D. Qu'est-ce que la méthode synthétique (2)?

R. La synthèse, qu'on appelle aussi méthode de composition, consiste à commencer par les choses les plus générales, pour passer à celles qui le sont moins; par exemple, expliquer le genre avant de parler des espèces et des individus. On appelle aussi cette méthode, méthode de doctrine, parce que ceux qui enseignent commencent ordinairement par les principes généraux (3).

---

(1) Analyse est un mot tiré du grec *ἀνάλυσις*, formé d'*ἀνὰ*, *rursùm*, et de *λυω*, *solvo*, je résous. Il signifie, à proprement parler, la résolution ou le développement d'un tout en ses parties.

(2) Synthèse est formé des mots grecs *σὺν*, ensemble, et *θεσις*, position; de sorte que synthèse est la même chose que composition.

(3) Cette méthode, dit Condillac, propre tout au plus à dé-

D. Quelle différence y a-t-il entre ces deux méthodes?

R. La différence qui existe entre l'analyse et la synthèse est la même que celle qui existe entre les deux manières d'établir une généalogie, en commençant par les descendans pour remonter à la souche commune : par exemple, des enfans au père, du père à l'aïeul, etc., ou en commençant par la souche commune pour descendre de là aux descendans; par exemple, du père au fils, du fils au petit-fils.

Ces deux méthodes diffèrent encore comme le chemin qu'on fait en montant d'une vallée à une montagne, et celui qu'on fait en descendant de la montagne à la vallée.

L'une étudie d'abord les faits particuliers qui se passent sous nos yeux, et conservant les observations qu'elle recueille, remonte ainsi par une chaîne non interrompue de conséquences particu-

---

montrer, d'une manière fort abstraite, des choses qu'on pourrait prouver d'une manière bien plus simple, éclaire d'autant moins l'esprit, qu'elle cache la route qui conduit aux découvertes. Il est même à craindre qu'elle n'en impose, en donnant de l'apparence aux paradoxes les plus faux, parce qu'avec des propositions détachées et souvent fort éloignées les unes des autres, il est aisé de prouver tout ce qu'on veut, sans qu'il soit facile d'apercevoir par où un raisonnement pèche : on en peut trouver des exemples en métaphysique. Enfin elle n'abrége pas, comme on se l'imagine communément; car il n'y a point d'auteurs qui tombent dans des redites plus fréquentes et dans des détails plus inutiles que ceux qui s'en servent, sans en excepter les mathématiciens.

lières et de plus en plus générales aux principes généraux dont elles découlent. L'autre, s'appuyant d'abord sur des vérités générales, posant sur elles le fondement de nos connaissances, descend de conséquences en conséquences aux faits particuliers qui sont sous nos yeux.

L'une étudie d'abord les objets les plus près d'elle ou ceux qui la frappent davantage, puis ceux qui s'en rapprochent le plus; elle remarque les rapports qu'ils ont les uns avec les autres, en décomposant pour tout recomposer, et classer dans l'esprit les choses dans le même ordre qu'elles ont au dehors. L'autre établit d'abord des maximes incontestables, et, groupant autour d'elle les vérités qui en découlent, les suit dans leurs rapports successifs, dans leur enchaînement, et arrive aux dernières particularités.

D. Quel est l'usage de chaque méthode?

R. La méthode analytique est employée le plus souvent pour découvrir une vérité inconnue et la solution d'une question, tandis qu'à l'aide de la méthode synthétique on découvre la vérité aux autres; cependant l'une et l'autre peuvent servir à trouver et à enseigner la vérité. Toutefois, la méthode analytique devrait être la seule qu'on dût employer pour exposer les découvertes qu'on a faites. N'est-il pas singulier que les philosophes qui sentent combien l'analyse est utile pour faire de nouvelles découvertes dans la vérité, n'aient pas recours à ce moyen pour les faire entrer plus facilement dans l'esprit des autres? Il semble que la

meilleure manière d'instruire les hommes, c'est de les conduire par la route qu'on a dû tenir pour s'instruire soi-même. En effet, par ce moyen, on ne paraîtrait pas tant démontrer des vérités déjà découvertes, que faire chercher et trouver de nouvelles vérités. On ne convaincrait pas seulement le lecteur, mais encore on l'éclairerait en lui apprenant à faire des découvertes par lui-même ; on lui présenterait la vérité sous le jour le plus favorable; enfin, on le mettrait en état de se rendre raison de toutes ses démarches; il saurait toujours où il est, d'où il vient, où il va; il pourrait donc juger par lui-même de la route que son guide lui tracerait, et en prendre une plus sûre toutes les fois qu'il verrait du danger à la suivre.

Nous croyons devoir citer ici le beau passage où Condillac démontre la nécessité de l'analyse. Je suppose un château qui domine sur une campagne vaste, abondante, où la nature s'est plue à répandre la variété, et où l'art a su profiter des situations pour les varier et les embellir encore. Nous arrivons à ce château pendant la nuit. Le lendemain, les fenêtres s'ouvrent au moment où le soleil commence à dorer l'horizon, et elles se referment aussitôt.

Quoique cette campagne ne se soit montrée à nous qu'un instant, il est certain que nous avons vu tout ce qu'elle renferme. Dans un second instant, nous n'aurions fait que recevoir les mêmes impressions que les objets ont faites sur nous dans le premier. Il en serait de même dans un troisième.

Par conséquent, si l'on n'avait pas refermé les fenêtres, nous n'aurions continué de voir que ce que nous avions d'abord vu.

Mais ce premier instant ne suffit pas pour nous faire connaître cette campagne, c'est-à-dire pour nous faire démêler les objets qu'elle renferme: c'est pourquoi, lorsque les fenêtres se sont refermées, aucun de nous n'aurait pu rendre compte de ce qu'il a vu. Voilà comme on peut voir beaucoup de choses et ne rien apprendre.

Enfin, les fenêtres se rouvrent pour ne plus se fermer, tant que le soleil sera sur l'horizon, et nous revoyons long-temps tout ce que nous avons d'abord vu. Mais si, semblables à des hommes en extase, nous continuons, comme au premier instant, de voir à la fois cette multitude d'objets différens, nous n'en saurons pas plus lorsque la nuit surviendra que nous n'en savions lorsque les fenêtres, qui viennent de s'ouvrir, se sont tout à coup refermées.

Pour avoir une connaissance de cette campagne, il ne suffit donc pas de la voir tout à la fois : il en faut voir chaque partie l'une après l'autre; et au lieu de tout embrasser d'un coup d'œil, il faut arrêter successivement ses regards d'un objet sur un objet : voilà ce que la nature nous apprend à tous. Si elle nous a donné la faculté de voir une multitude de choses à la fois, elle nous a donné aussi la faculté de n'en regarder qu'une, c'est-à-dire de diriger nos yeux sur une seule; et c'est à cette faculté, qui est une suite de notre organisa-

tion, que nous devons toutes les connaissances que nous acquérons par la vue. Cette faculté nous est commune à tous; cependant si, dans la suite, nous voulons parler de cette campagne, on remarquera que nous ne la connaissons pas tous également bien. Quelques-uns feront des tableaux plus ou moins vrais, où on retrouvera beaucoup de choses, comme elles sont en effet; tandis que d'autres, brouillant tout, feront des tableaux où il ne sera pas possible de rien reconnaître. Chacun de nous, néanmoins, a vu les mêmes objets; mais les regards des uns étaient conduits comme au hasard, et ceux des autres se dirigeaient avec un certain ordre.

Or quel est cet ordre? La nature l'indique elle-même: celui dans lequel elle offre les objets. Il y en a qui rappellent plus particulièrement les regards, ils sont plus frappans, ils dominent, et tous les autres semblent s'arranger autour d'eux pour eux. Voilà ceux qu'on observe d'abord; et quand on a remarqué leur situation respective, les autres se mettent, dans les intervalles, chacun à leur place.

On commence donc par les objets principaux; on les observe successivement, et on les compare pour juger des rapports où ils sont. Quand, par ce moyen, on a leur situation respective, on observe successivement tous ceux qui remplissent les intervalles, on les compare chacun avec l'objet principal le plus prochain, et on en détermine la position.

Alors on démêle tous les objets dont on a saisi la

forme et la situation, et on les embrasse d'un seul regard. L'ordre qui est entre eux, dans notre esprit, n'est donc plus successif, il est simultané. C'est celui-là même dans lequel ils existent, et nous les voyons tous à la fois d'une manière distincte.

Ce sont là des connaissances que nous devons uniquement à l'art avec lequel nous avons dirigé nos regards....

Il en est de l'esprit comme de l'œil : il voit à la fois une multitude de choses, et il ne faut pas s'en étonner, puisque c'est à l'âme qu'appartiennent toutes les sensations de la vue.

Cette vue de l'esprit s'étend comme la vue du corps. Si l'on est bien organisé, il ne faut à l'une et à l'autre que de l'exercice, et on ne saurait en quelque sorte circonscrire l'espace qu'elles embrassent....

Nous avons vu dans quel ordre se fait la décomposition d'un objet. Nous ne la faisons que parce qu'un instant ne nous suffit pas pour étudier tous ces objets; mais nous ne décomposons que pour recomposer. Et lorsque les connaissances sont acquises, les choses, au lieu d'être successives, ont dans l'esprit le même ordre simultané qu'elles ont au dehors....

Analyser n'est donc autre chose qu'observer dans un ordre successif les qualités d'un objet, afin de leur donner dans l'esprit l'ordre simultané dans lequel elles existent. C'est ce que la nature nous fait faire à tous....

L'analyse de la pensée est nécessaire, et elle ne se fait pas autrement que celle des objets extérieurs.

Voulez-vous, dit M. Laromiguière, acquérir de vraies connaissances: que tout soit détaillé, compté, pesé. C'est ne rien voir que voir des masses: divisez votre objet; étudiez successivement toutes ses parties, toutes ses propriétés; donnez votre attention aux moindres circonstances. Les faits, ainsi long-temps observés et bien reconnus, laissent enfin apercevoir leurs vrais rapports; non pas seulement les rapports de simultanéité, ou de contiguité, ou de simple succession, ou même de causalité; mais les rapports de génération, les rapports qui les unissent par les liens d'une origine commune: alors vous aurez un système, et l'esprit sera satisfait.

D. Quelles sont les règles de l'analyse?

R. On en compte quatre, qui ont été admises par Descartes dans sa méthode, et qui sont citées par Port-Royal.

La première est de ne recevoir aucune chose pour vraie qu'on ne la reconnaisse évidemment telle; c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en ses jugemens que ce qui se présente à l'esprit si clairement, qu'on n'ait aucune occasion de le mettre en doute.

La deuxième, de diviser chacune des difficultés qu'on examine en autant de parcelles qu'il se peut et qu'il est requis pour les résoudre.

La troisième, de conduire par ordre ses pensées en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés, en supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point les uns les autres.

La quatrième, de faire partout des dénombremens si entiers et des revues si générales, qu'on puisse s'assurer de ne rien omettre.

D. Quelles sont les règles que l'on doit observer dans la synthèse?

R. Avant toutes choses, on doit expliquer les mots dans lesquels il peut y avoir la moindre obscurité. Après avoir expliqué les termes, il faut proposer clairement les axiômes dont on doit déduire les raisonnemens que l'on a à faire. Aux axiômes, on ajoute souvent des hypothèses.

La division du sujet proposé doit être faite de telle manière que toutes les parties en puissent être traitées séparément.

La division que la nature du sujet indique doit être préférée, et les parties les plus simples de ce sujet doivent être expliquées avant celles qui sont plus composées.

Il n'est permis d'admettre comme vraie aucune proposition, à moins qu'elle ne soit déduite des axiômes, des hypothèses ou des propositions déjà prouvées; excepté lorsque, le sujet n'admettant point quelque division, on suppose quelques propositions sans preuve en se réservant de les démontrer dans la suite.

Il faut prendre garde aussi, en employant une hypothèse, de regarder comme absolument vraie une proposition qui n'est vraie qu'hypothétiquement.

Toutes les propositions qui ne servent, ni à démontrer, ni à éclaircir le sujet qu'on traite, doivent être rejetées. En négligeant d'observer cette règle, on ne saurait s'empêcher de tomber dans la confusion.

Les propositions simples doivent précéder les propositions composées, et les propositions générales doivent être traitées avant les particulières.

Après chaque proposition, il faut premièrement en suivre dans les démonstrations les conséquences immédiates, ensuite prouver les propositions qui s'y rapportent, en commençant par celles qui ont la relation la plus étroite.

D. La méthode philosophique est-elle la même que celle de l'orateur et du poète?

R. La méthode de l'éloquence et de la poésie est au fond la même que celle de la philosophie, puisqu'elle n'est antre chose que l'art de disposer ses pensées dans un ordre propre à les prouver aux autres, ou à les leur faire comprendre avec facilité. Seulement le philosophe présente la vérité dépouillée d'ornemens, tandis que l'orateur et le poète, dont le but principal n'est pas toujours de convaincre, la revêtent des brillantes couleurs de l'élocution, l'embellissent de toutes les richesses de l'imagination, la décorent de tous les prestiges du génie, afin d'émouvoir, d'exalter les passions généreuses en sa faveur, et de la graver en traits de feu dans les âmes.

THÈSE XXII.

Quelles sont les causes de nos erreurs? Quels sont les moyens de les éviter et de les corriger?

D. Quelles sont les causes de nos erreurs?

R. Les principales causes de nos erreurs sont les sens, l'imagination, les préjugés, les sophismes de l'intelligence, ceux de la volonté, la mémoire.

D. Comment nos sens nous trompent-ils?

R. Les sens nous trompent par rapport aux corps, sur leur étendue, leur figure, leur éloignement. Une tour vue de loin vous paraît ronde, elle est carrée. Ce bâton plongé dans l'eau vous semble courbe, il est droit; vous voyez le soleil se coucher à l'horizon, et il est dessous; il n'est pas encore levé et vous le voyez paraître. Vous regardez votre image dans un miroir, il vous la représente derrière lui; elle n'est ni derrière ni devant.

Vous sentez dans l'oreille des bruits semblables à ceux que vous cause l'air agité par certains corps, et il n'est point agité.

Souvent les sens nous dominent tellement, que, frappés par les objets extérieurs, nous y appliquons toutes nos facultés, comme si c'était là l'unique source de notre bonheur.

D. Qu'est-ce que l'imagination (1)?

R. L'imagination est le pouvoir que chaque homme éprouve en soi de se représenter et de créer, pour ainsi dire, dans son esprit les êtres sensibles (2).

---

(1) Imagination vient du latin *imago*, lequel dérive d'εἰγμα, ressemblance, qui a pour racine εἴκω, ressembler, d'où vient le mot *écho*.

C'est le sens de la vue, dit Addison, qui fournit à l'imagination ses idées conformément à ce point de vue particulier.

Reid remarque que l'imagination signifie proprement une vive conceptiou des objets de la vue; la première de ces facultés n'étant distinguée de la seconde que comme la partie l'est du tout.

Cette limitation semble arbitraire à D. Stewart, quoique les matériaux qu'emploie l'imagination soient fournis principalement par ce sens, dit-il, on ne peut nier que les autres ne lui en fournissent aussi. Que d'images agréables sont tirées du parfum des fleurs ou du chant des oiseaux! Et la musique, dont l'influence est si puissante, ne rentre-t-elle pas dans le domaine de l'imagination? Et la poésie ne s'est-elle pas occupée souvent à décrire ses effets?

Selon ce dernier auteur, l'imagination n'est pas un don de la nature. C'st le résultat d'habitudes acquises sous l'influence de quelques circonstances favorables. Ce n'est pas un talent primitif; c'est le fruit de l'expérience et l'effet de la situation. Ces deux causes expliquent toutes les innombrables nuances qui remplissent l'intervalle qu'on observe entre le premier effort du génie naturel et grossier, et les créations sublimes d'un Raphaël et d'un Milton.

Un esprit doué de plus d'imagination que le commun des hommes possède cette disposition qu'on désigne par l'expression de génie poétique. C'est en effet dans la poésie que ce talent trouve son principal emploi; cependant il est le principe de plusieurs autres arts auxquels il s'applique, à la vérité, d'une manière différente.

(2) Voyez D. Stewart, tome II, *Élémens de la philosophie de l'esprit humain*, traduits par Prévost.

D. Comment l'imagination nous trompe-t-elle?

R. En poussant la volonté vers les objets qu'elle lui peint, ou en l'en détournant selon la manière dont elle les représente. Par-là elle allume les passions les plus criminelles, précipite l'homme dans les plus grands excès, et devient pour lui la cause des plus grandes erreurs. Elle seule, en effet, produit l'enthousiasme de parti, de fanatisme. C'est elle, dit Voltaire, qui répandit tant de maladies dans l'esprit, en faisant imaginer à des cervelles faibles fortement frappées, que leurs corps étaient changés en d'autres corps; c'est elle qui persuada à tant d'hommes qu'ils étaient obsédés, ensorcelés, et qu'ils allaient effectivement au sabbat, parce qu'on leur disait qu'ils y allaient. C'est encore elle qui fait quelquefois passer aux enfans les marques évidentes des impressions reçues par leur mère.

D. Qu'appelle-t-on préjugé (1)?

R. Un préjugé est une opinion admise sans examen.

Les préjugés, dit l'homme du monde qui a le plus médité sur ce sujet (Bacon), sont autant de spectres et de fantômes, qu'un mauvais génie envoya sur la terre pour tourmenter les hommes; mais cette espèce de contagion, comme toutes les maladies épidémiques, s'attache surtout au peuple, aux femmes, aux enfans, aux vieillards, et ne cède qu'à la force de l'âge et de la raison.

---

(1) Préjugé: *præ*, d'avance, *judicare*, juger.

D. Quelles sont les différentes sortes de préjugés?

R. Il y a des préjugés universels et pour ainsi dire héréditaires à l'humanité : telle est cette prévention pour les raisons affirmatives. Un homme voit un fait de la nature; il l'attribue à une cause quelconque, parce qu'il aime mieux se tromper que douter.

Il y a des préjugés particuliers ou de tempérament qui varient dans l'homme, selon le changement de la constitution, des humeurs, la force ou l'habitude et les révolutions de l'âge.

Il y a des préjugés publics ou de convention, qui sont comme l'apothéose de l'erreur : tel est le principe des usages toujours anciens, de la mode toujours nouvelle et du langage.

Il y a des préjugés d'école ou de parti fondés sur de mauvaises notions ou sur de faux principes de raisonnement.

Enfin il y a des préjugés nationaux de peuple à peuple, des préjugés contre l'Etat, des préjugés de famille (1).

D. Quelle est la source des préjugés?

R. Elle se trouve dans les passions ; l'esprit aveuglé voit les choses autrement qu'elles ne sont. Ce qui lui plaît est toujours juste et conforme aux

(1) Il est un préjugé que je ne saurais qualifier : c'est celui qui porte un grand nombre d'individus à préférer les objets venus d'une contrée étrangère à ceux qu'ils pourraient se procurer dans leur pays, à un prix moins élevé, quoique d'une qualité supérieure.

lois de la droite raison. Un homme impatient craint d'examiner une affaire; un ambitieux ne consulte pas l'expérience, il veut un succès éclatant.

D. Qu'appelle-t-on sophisme (1)?

R. On appelle sophisme ou paralogisme un argument faux qui présente l'apparence de la vérité.

D. Combien y a-t-il d'espèces de sophismes?

R. Il y en a de deux sortes : les sophismes de l'intelligence, et les sophismes de la volonté.

D. Quels sont les sophismes de l'intelligence?

R. Le premier sophisme, qu'Aristote appelle *ignoratio elenchi*, a lieu quand on prouve autre chose que ce qui est en question. C'est un vice très-ordinaire dans les contestations des hommes; on dispute avec chaleur, et souvent on ne s'entend pas l'un l'autre. La passion ou la mauvaise foi fait qu'on attribue à son adversaire ce qui est éloigné de son sentiment, pour le combattre avec plus d'avantage.

Le deuxième sophisme, appelé par Aristote *petitio principii*, a lieu lorsqu'on suppose pour vrai ce qui est en question. Ainsi, prouver que le soleil est immobile parce que la terre tourne autour de lui, c'est faire une pétition de principe; car le mouvement de la terre est précisément ce qu'il s'agit de prouver.

Le troisième sophisme, *non causa pro causâ*, a lieu lorsqu'on prend pour cause ce qui ne l'est pas.

---

(1) Venant de Σοφισμα, argument captieux.

Il est très-ordinaire parmi les hommes, et on y tombe de plusieurs manières : l'une est par l'ignorance des véritables causes des choses, comme quand les philosophes ont dit que la nature avait horreur du vide ; l'autre est la sotte vanité qui nous fait avoir honte de reconnaître notre ignorance : on tombe encore dans ce sophisme lorsqu'on donne pour cause ce qui précède seulement l'effet et souvent l'on se dit, ce fait a précédé tel ou tel autre fait, donc il lui a donné naissance. (*Post hoc, ergò propter hoc*). De grands malheurs sont arrivés après l'apparition d'une comète : donc la comète en est la cause ; donc les comètes sont des présages de malheur. La tendance qu'ont les hommes à tomber dans ce sophisme, a été la cause d'événemens bien funestes.

Le quatrième sophisme, *enumeratio imperfecta*, dénombrement imparfait, a lieu lorsqu'on tire une conclusion générale de quelques faits particuliers. De ce que certaines choses nous sont inconnues, les académiciens ont conclu que nous ne pouvions rien connaître. On tombe très-souvent dans cette sorte de sophisme.

Le cinquième sophisme, *fallacia accidentis*, a lieu lorsqu'on tire une conclusion absolue, simple et sans restriction, de ce qui n'est vrai que par accident. C'est ce que font tant de gens qui déclament contre les sciences, parce qu'on les emploie à de mauvais usages, qui attribuent à l'éloquence les pernicieux effets qu'elle produit quand on en

abuse, ou à la médecine les fautes de quelques médecins ignorans.

Le sixième sophisme, *fallacia compositionis* et *fallacia divisionis*, a lieu lorsqu'on passe du sens divisé au sens composé, ou du sens composé au sens divisé.

Par exemple, lorsque Jésus-Christ dit : les aveugles voient, les boiteux marchent; cela ne peut être vrai qu'en prenant séparément ces choses et non conjointement, c'est-à-dire dans le sens divisé et non composé.

Quant saint Paul dit que les médisans, les avares n'entreront point dans le royaume des cieux, cela ne veut pas dire que nul de ceux qui auront eu ces vices ne sera sauvé, mais seulement que ceux qui y demeureront attachés n'auront point de part au royaume du ciel.

La meilleure manière de répondre à ces sortes de sophismes est de diviser ce que réunit l'adversaire, et de réunir ce qu'il a divisé.

Le septième sophisme, appelé dans l'école *transitus à dicto secundùm quid ad dictum simpliciter*, a lieu lorsqu'on tire une conclusion générale et absolue de ce qui n'est vrai que sous certains rapports; on tombe dans ce sophisme quand on fait ce raisonnement : Il y a des fables dans l'Histoire romaine, donc on ne doit pas ajouter foi à l'Histoire romaine.

Le huitième sophisme, *transitus à genere ad genus*, a lieu lorsque pour prouver une chose on

emploie un argument d'un genre différent. Par exemple, je veux prouver une chose qui est dans l'ordre naturel, et j'appelle à mon secours les mystères.

D. Quels sont les sophismes de la volonté?

R. Les principaux sont l'ambition, l'avarice, la volupté, l'amour, la haine.

La gloire, les dignités nous élèvent au-dessus des hommes. Or, dit l'ambitieux, rien n'est plus beau que de dominer : donc rien n'est plus beau que la gloire, que les dignités; pour y parvenir, il inondera les villes de sang, dévastera les provinces, et étouffera les cris de sa conscience.

L'avare, qui place son bonheur dans les richesses, raisonne ainsi : Il faut acquérir ce qui peut nous conduire à une vraie félicité. Or, les richesses seules nous rendent heureux : donc nous devons nous efforcer par tous les moyens possibles d'acquérir des richesses; et le malheureux perd son repos, quelquefois sa vie, et toujours ce qui doit être plus cher que la vie, son honneur.

La volupté, qui ne trouve de jouissance que dans les plaisirs des sens, raisonne ainsi : On doit préférer ce qui nous rend heureux à tous les autres biens de la vie. Or, les plaisirs des sens nous rendent heureux : donc on doit préférer les plaisirs sensuels à tout le reste. Trompé par ce raisonnement dépravé, le voluptueux dissipe son patrimoine pour périr ensuite de la manière la plus misérable.

L'amour, qui ne voit que des perfections dans son idole, argumente ainsi : Ce qui est parfait mé-

rite notre amour; or, ce qui me plaît a toutes les perfections: donc je lui dois tout mon amour. Par là on aime ce qui plaît, et non ce qui mérite le plus d'être aimé.

La haine, au contraire, qui ne voit que des défauts dans l'objet qu'elle déteste, s'exprime ainsi : Un être vicieux est détestable ; or, l'objet qui me déplaît est un être vicieux: donc il n'est digne que de ma haine.

D. Comment la mémoire peut-elle nous tromper?

R. L'imperfection de notre mémoire nous induit très-fréquemment dans de graves erreurs. En effet, il arrive souvent que par notre précipitation, par nos passions, nous oublions l'un des élémens de nos idées, qui, pour la plupart, sont composées, et que par cet oubli nous tombons dans une foule de faux raisonnemens.

D. Quels sont les moyens d'éviter les erreurs et de les corriger?

R. Pour éviter toutes les erreurs, on ne doit jamais juger qu'après avoir mis ses jugemens à l'épreuve de l'observation et de l'expérience, et n'agir qu'après de mûres réflexions. Ainsi on se mettra en garde contre l'emportement des sens et de l'imagination, contre les préjugés qui aveuglent l'esprit, contre les apparences extérieures qui trompent même les plus sages, contre les passions qui déchaînées sont incapables de connaître la voix de la vérité. On saura alors régler son intelligence et diriger sa volonté vers ce qui est juste et convenable.

FIN DE LA LOGIQUE.

THESIUM
METAPHYSICARUM
COMPENDIUM.

THESIS PRIMA.

De metaphysices definitione, divisione et utilitate.

Metaphysica definiri potest scientia speculativa entis ab omni materiâ secreti.

Duplex distinguitur metaphysica, generalis scilicet et specialis. Prior agit de ente solâ cogitatione à materiâ secreto, et à Græcis vocatur οντολογια; posterior disserit de variis spirituum speciebus, de Deo nempè, angelo et mente humanâ, et apud Græcos dicitur πνευματολογια.

Per metaphysicam generalem innotescit idea existentiæ et ipsius origo, et patet undè oriatur possibilitas aut impossibilitas entis; per illam claræ fiunt hæ voces naturæ, essentiæ, proprietatum; per illam cognoscimus varias causarum species earumque cum effectibus relationes.

Metaphysica specialis docet nos quidnam sit principium creans, motor et ordinator orbis terrarum supremus; naturam Dei penetrat et admirabiles evolvit perfectiones.

Docet etiam quidnam sit principium cogitationum hominis et leges quibus mens cum corpore consociatur; quid sit anima, quænam sint animæ facultates.

Cùm ideæ generales omnium scientiarum sint fundamentum, hinc sequitur generalem metaphysicam perutilem esse.

Cùm cognitio Dei et animæ omnium officiorum sit fundamentum, meritò asseri potest metaphysicam specialem, maximam præbere utilitatem.

THESIS II.

De existentiâ et possibilitate. De substantiâ et modo.
Quænam sit harum idearum origo?

Nomine entis intelligitur quod opponitur nihilo sivequidquid existit vel existere potest. Quo sensu, mons aureus dicitur ens, quia, licet non existat, possibilis est. È contrario, illud impossibile est cujus attributa sese mutuò excludunt et quæ simul consociari non posse concipiuntur, ut mons sine valle, circulus quadratus.

Possibilitas ergò sita est in attributorum consensione, quòd eâ positâ ens possibile, eâque sublatâ impossibile statim intelligatur. Sic quia rotunditas et extensio simul jungi possunt, totum indè coalescens, nempè circulus, intelligitur possibile. Contrà verò, quia duo hæc attributa, rotunditas et quadratura secum pugnant, circulus quadratus statim concipitur impossibilis.

Origo ideæ existentiæ reperitur in nostræ existentiæ sensu, qui semper cuique nostrûm præsens est.

Ex ideâ existentiæ fluit possibilitas.

Substantia dicitur ens in se subsistens, eo sensu quòd concipiatur et existat citra subjectum cui inhæreat, ut homo, lapis; non autem eo sensu quòd existat sine causâ sufficiente.

Modus est affectio quæ in substantiâ recipitur, ipsique inhæret, ut color, figura.

Modus vocatur etiam *modificatio*, *attributum*, *qualitas*, *proprietas*.

Substantia dividitur in creatam et in increatam. Vel enim aliquam agnoscit causam ex quâ pendeat ad existendum, vel nullam. Si priùs, appellatur creata, si posteriùs, dicitur increata.

In eo reperitur idearum substantiæ et modi origo, quòd, cùm intra nosmetipsos animum perpendimus, plurimas mutationes experiamur, aliquid permanens et stabile his mutationibus successivè obnoxium sentiamus, et eamdem de singulis rebus observationem fecerimus.

THESIS III.

De causâ et effectu. De necessario et contingenti. Quænam sit harum idearum origo?

Causa definiri potest illud cujus virtute existit aliud quod vocatur effectus.

Multæ recensentur causæ, inter quas præsertim efficiens finalis et occasionalis.

Causa efficiens ea est per quam existit effectus.

Finalis est finis ipse quem agens inter operandum sibi proponit.

Causa occasionalis est illa quæ per interventionem alterius causæ producit effectum.

Sola causa efficiens titulum causæ jure ac meritò sibi vindicat, si quidem sola producit effectum.

Causa efficiens dividitur in physicam, et moralem, in primam et secundam, in generalem et particularem, in causam per se et causam per accidens, in necessariam et liberam.

Causa physica est ea quæ verè et per se gignit effectum.

Causa moralis illa est quæ, etiamsi physicè in effectum non influat, tamen juxta communem hominum consuetudinem et existimationem eodem modo se habet ac si physicè ad effectum concurreret, qui causam movet physicam ad agendum.

Sic ille qui homicidium suadet et imperat, censetur causa moralis propter quam aliquis occiditur.

Causa prima est illa quæ ab aliâ non pendet ut operetur.

Causa secunda est ea quæ ab aliâ pendet ut agat.

Causa generalis est ea quæ cum causis particularibus concurrit, ad varios effectus producendos; talis est sol, qui calorem et fecunditatem ubiquè diffundit.

Causa particularis est illa quæ effectus tantùm consimiles, ejusdemque generis procreat; hujus modi est arbor.

Causa per se dicitur ea quæ operatur effectum quem in animo habet, quandò est intelligens.

Causa per accidens dicitur ea quæ eum habet effectum quem non intendit.

Causa necessaria est ea quæ agit ex naturæ suæ necessitate : ità se habent omnia corpora, dùm effectus naturales producunt.

Triplici autem modo causa effectum continere potest, formaliter, eminenter, virtualiter.

Formaliter, id est juxta propriam formam et naturam; sic filius in utero matris includitur.

Eminenter, quandò scilicet causa effectum præstantiori quodam modo continet ; sic quidquid perfectionis est in corporibus et extensione, illud existit in Deo juxta modum et formam excellentiorem, sed humanæ intelligentiæ imperviam.

Virtualiter ; cùm nempè causa omnes effectûs perfectiones eo sensu in se habet, quòd eas procreandi virtute polleat. Hoc etiam modo Deus om-

nium creaturarum, sive spiritualium, sive corporearum proprietates in se complectitur. (Vide *Lugdun. Phil.*, 1[er] vol., p. 186.)

Nunc quid per necessarium et contingens intelligatur dicendum est.

Necessarium appellatur quidquid existit sine causâ, et quidquid non potest produci per causam.

Contingens vocamus, quemcumque effectum ex liberâ causâ provenientem et cujus existentia, quanquam non indifferens, concipi tamen potest absens.

Causæ et effectûs idearum proficiscitur origo ex relationis sensu. Varias enim mutationes experimur, quæ nostrâ voluntate producuntur. Voluntas est causa, mutatio est effectus.

Ideæ necessarii et contingentis quædam ut ità loquar sunt idearum causæ et effectûs species; cùm enim alicujus rei causam quærimus, omnia causâ non indigere animadvertimus: alioquin, effectus progrederentur usquè ad infinitum quod impossibile est. Inter effectus, quidam adeò sunt cum causâ constricti, ut non possent ex illâ originem non habuisse.

THESIS IV.

Quidnam sit corpus, quidnam spiritus? undè oriantur et corporum et spirituum ideæ?

Gorpus generatìm illud est quod nos sensationibus afficit.

Idea corporis oriri potest ex sensu impedimenti quod in motibus reperitur. Brachium movere in animo est, obstat lapis, actûs mei interruptionem experior; hìnc illa propensio mihi ingenita ut sensationes meas ad objecta externa, tanquàm ad eorum occasiones referam.

« Lorsque nous voulons continuer un mouvement, et que nous sommes arrêtés, nous découvrons qu'il existe autre chose que notre intelligence. Ce quelque chose, c'est notre corps : ce sont les corps environnans ; c'est l'univers et tout ce qui le compose. » (Vide Logices thesim XI.)

Per sermonem quoque valet transmitti corporum idea.

Quæ sit corporum natura, quæ sit prima essentia, id est, quod sit primum attributum ex quo dependeant alia, dicere difficillimum est.

Attributum cui concatenatæ videntur notæ proprietates est extensio.

Corpus igitur specialiter definitur, illud quod est extensum.

Spiritus definiri potest, substantia facultate cogitandi prædita.

Spirituum idea, ex eo suam originem ducit, quòd cùm ad nosmetipsos animum versamus, facilè detegimus substantiam quæ in nobis percipit, judicat, ratiocinatur, bonum amore prosequitur, varias occasione rerum sensibilium impressiones experitur; sive subjectum unicum, indivisibile, et ideò differens à corpore, in quo recipiantur cogitationes nostræ.

THESIS V.

Quid sit homo? Mens humana prorsùs à corpore distincta? Objecta solventur.

Definitur homo animal ratione prædïtum, sive mens aut substantia rationalis regendo corpori accomodata. Definiri elegantiùs potest spiritus cui organa corporea famulantur.

Mens humana discrepat essentialiter à materiâ, seu simplex est; namque mens humana est principium quod duas ideas, duas sensationes inter se comparat: atqui tale principium necessariò differt à materiâ. Etenim duæ ideæ, duæ sensationes inter se comparari non possunt, nisi in subjecto unico, simplici et indiviso reperiantur: sic idea, quæ foret in manu, conferri non posset cum ideâ quæ in pede sederet; jam verò materia non est subjectum unicum, simplex et indivisum, sed multiplex, compositum et aggregatum. « Une substance, dit M. Laromiguière, ne peut comparer, qu'elle n'ait deux sentimens distincts ou deux idées à la fois. Si la substance est étendue et composée de parties, ne fût-ce que de deux, où placerez-vous les deux idées? Seront-elles toutes deux dans chaque partie, ou l'une dans une partie, et l'autre dans l'autre? Choisissez, il n'y a pas de

milieu; si les deux idées sont séparées, la comparaison est impossible : si elles sont réunies dans chaque partie, il y a deux comparaisons à la fois, et par conséquent deux susbtances qui comparent deux âmes, deux *moi*, mille, si vous supposez l'âme composée de mille parties. On ne peut donc regarder l'âme composée et matérielle, sans lui ôter la faculté de comparer ou admettre dans l'homme pluralité de *moi*, pluralité de personnes. Or, l'âme compare, et il n'y a dans l'homme ni pluralité de moi, ni pluralité de personnes: donc l'âme n'est ni composée ni matérielle. »

Objectio. Anima calorem et frigus simul experiri potest : calor et frigus sunt duo status qui simul subsistere non possunt in subjecto simplici; ergò anima non est simplex.

Responsio. Suppositâ veritate majoris et minoris, nego consequentiam; sola enim substantia simplex et indivisa potest instituere comparationem inter duas sensationes ex hypothesi quòd eas simul experiatur, ut fert objectio.

Obj. Temerè affirmatur materiam non posse cogitare, nisi omnes quarum capax est proprietates et affectiones cognoscamus; atqui eas omnes nullus homo novit : ergò temerè affirmatur, etc.

Resp. Nego majorem. Quemadmodùm enim meritò dicimus circulum non posse quadratum esse, licet omnes tum circuli, tum quadrati proprietates non habeamus perspectas, ità verè affirmatur materiam non posse cogitare, quamvis ommes illius modos et affectiones non cognoscamus. Ad il-

lud enim satis est ut certam percipiamus repugnantiam inter cogitationem et cognitas materiæ proprietates : atquì hanc repugnantiam certò deprehendimus.

Obj. Corpus agit in animam, et vicissim anima in corpus; atquì corpus non potest agere nisi in alterum corpus : ergò anima quoddam corpus est.

Resp. Distinguo majorem. Corpus agit in animam, instar occasionis, concedo; physicè et per contactum, nego : ergò, etc.

Ut quis asserere possit animam non posse agere in corpus, et corpus in animam, cognoscere deberet penitùs naturam animæ et corporis : porrò nemo hujus modi habet cognitionem. « Vainement, dit Barruel, le faux sage exigera de moi que je lui explique l'union mystérieuse de l'âme et du corps. Il fut donné à l'homme de sentir et de démontrer son existence, et non d'en concevoir tous les rapports et d'en développer tous les liens. Le nœud existe, il m'est sensible; je ne porterai point la folie jusqu'à nier son existence, parce que je ne puis le résoudre. La vérité que je n'explique pas ne me fera point rejeter celle que je sens, que je vois et que je démontre. »

Obj. Deus potest materiæ vim cogitandi addere. Quis enim ausit ipsius potentiæ limites constituere? ergò....

Resp. Nego antecedens. Potentia enim divina ad ea tantùm pertinet quæ possibilia sunt, siquidem impossibile utpotè merum nihilum, divinæ omnipotentiæ objectum esse nequit : atquì res ità est.

Repugnat quippè eam substantiam esse extensam simul et simplicem, dividuam et individuam. Idem sic evolvit Barruel. « Il est démontré que les propriétés connues dans l'être intelligent répugnent à celles que je suis forcé de voir dans l'être matériel. C'est donc en vain que vous m'opposez la puissance de Dieu ; elle ne saurait être en contradiction avec elle-même : elle ne fera point que l'étendue et l'inétendue, le divisible et l'indivisible, le sensible et l'insensible, le simple et le composé, le libre et l'esclave, ne soient que le même être. »

Obj. Anima vices omnes corporis experitur ; cum eo crescit, adolescit, senescit, roboratur, infirmatur ; atqui hæc omnia demonstrant animam et corpus rem unam eamdemque esse : ergò, etc.

Resp. Nego minorem. Ex iis quæ objiciuntur hoc unum referri potest, nempè Deum inter animam et corpus humanum arctissimam instituisse conjunctionem, licet diversæ sint naturæ.

Obj. Dixit poeta : *ergò sunt corpus et cogito, nihil ampliùs novi;* hoc unicuique nostrûm testatur sensus intimus, ergò nihil ampliùs affirmandum est.

Resp. Illud poeticum effatum, nedùm sensûs intimi auctoritate fundetur, merum esse præjudicium ab infantiâ susceptum, sed errorem illum emendabit quisque ad se ipsum attendere voluerit. Non reperiet enim in variis corporis partibus, illam unitatem quam exigit principii cogitantis natura, et facultas ipsi propria cogitationes inter se comparandi.

THESIS VI.

Quodnam commercium inter mentem et corpus existit? Quænam varia circa illud commercium systemata? Quid de his systematibus sentiendum?

Consentiunt vulgò eximii philosophi per nervorum systema produci animæ et corporis motus; sed cùm quæratur quo modo corpus in animam et vicissim anima in corpus influat, variæ sunt opiniones.

Quatuor præcipuè distinguuntur systemata de commercio animæ et corporis.

Sunt qui putant animam in corpus et corpus in animam physicè agere, et hoc systema vocatur influxus physicus : sed rejiciendum est, quia necesse foret animam partibus esse conflatam, non verò simplicem.

Secundum systema, quod vocatur harmoniæ præstitutæ, excogitavit Leibnitzius. Juxta ipsum, Deus sic constituit mentem et corpus, ut diversæ mentis cogitationes diversis motibus corporis respondeant, eo ferè modo quo duobus horologiis iidem essent motus in iisdem temporibus; exindèque agant corpora. Si verò res ità se haberet, in constanti errore versaremur; nam necessariò judicamus quosdam corporis nasci motus à voluntate, et quasdam affectiones à corporum motibus pendere.

Tertium excogitatum fuit systema quod vocatur *mediatoris plastici.* Illius sectatores arbitrantur in nobis residere principium aliquod medium inter animam et corpus, cujus est ad mentis nutum movere corpus, et occasione commotionum quæ in corpore excitantur, imprimere sensus animæ. Sed ille mediator, vel est materialis, vel spiritualis: si materialis, quo modo agit in animam? si spiritualis, quo modo agit in corpus? eadem remanet difficultas.

Tandem excogitatum fuit à Cartesio systema, quod vocatur causarum occasionalium. In eo positum est, quòd anima reipsà et efficienter non agat in corpus, nec corpus in animam, sed occasione motuum corporis in mente exurgant cogitationes, et occasione cogitationum exsurgant in corpore motus, dummodò nullum sit impedimentum.

Hoc systema plurimùm arridet, et quantùm possibile est conditionibus requisitis gaudere videtur. Quod enim disserit de influxu mutuo corporis et animæ, nullo modo naturæ utriusque repugnat. Voluntas inest agendi, actiones sunt habituales; personalitas et unitas servantur, cùm sint communes actus, et non dependeant alii ab aliis sicut in præstitutâ harmoniâ.

THESIS VII.

Quid sit libertas? — Homo est liber. — Objecta solventur.

Libertas in genere idem est ac immunitas; definiri potest potestas agendi vel non agendi.

Illa existit in homine libertas quam testatur sensus intimus, quam supponit agendi hominum norma, quam exigunt attributa divina; atquì sensus intimus et agendi hominum norma, etc., supponunt et exigunt libertatem in homine.

1° Quidem testatur sensus intimus; nam, quandò agimus, sentimus intimè nos ità agere ut potuissemus ante incœptum actum non agere; atqui talis sensus est sensus libertatis: ergò, etc.

2° Ratio agendi hominum supponit libertatem; nam homines alii aliis sua vitia exprobant; servos domini puniunt, patres filios castigant; exempla proponuntur imitanda; sentiuntur post admissum scelus conscientiæ remorsus; atquì hæc omnia vana forent et ridicula, si nulla existeret in homine libertas: ergò, etc.

3° Attributa divina libertatem hominis exigunt: nam Deus leges condidit quarum servatoribus præmia, pœnasque violatoribus proposuit; jam verò et insipiens et injustus foret, si cum creaturâ non liberâ sic egisset: ergò, 3° etc.

Obj. Homini inter duo bona æqualia liberum non est unum assumere pro altero: ergò non est liber.

Resp. Nego antecedens. Nihil est enim in duobus bonis æqualibus quod voluntatis suspendere possit actum, cùm æqualiter utrumque ad finem intentum conducat.

Obj. Ex duobus bonis inæqualibus homo tenetur seligere majus : ergò non est liber.

Resp. Nego antecedens; nam fieri potest ut minus bonum voluntati satisfaciat : ergò, etc.

Ins. Illud seligi debet quod pluris æstimandum est; pluris autem æstimandum quod plures continet bonitatis gradus: ergò, etc.

Nego majorem. Quod enim in se minoris est æstimandum, respectus quosdam offerre potest sub quibus sufficienter bonum sit ad satisfaciendum voluntati; atquì, hoc posito, seligi potest: ergò etc.

Obj. Libertas est donum exitiale, par gladio quem filio suo traderet pater, licet præviderct filium suum se esse necaturum hoc gladio ; atquì bonus pater non traderet filio gladium quo sciret periturum esse filium suum : ergò Deus, pater optimus, tribuere non potuit homini libertatem.

Nego paritatem quæ supponitur in majore. Libertas, quæ est donum Dei, non est donum exitiale, par gladio quem filio suo traderet pater, licet præviderct filium suum se esse necaturum hoc gladio ; nam Deus non tantùm est pater, sed etiam supremus Dominus, judex, remunerator et

ultor : porrò, ut eluceant hæc attributa divina, Deus debuit præstare homini libertatem, fontem meriti et demeriti.

Obj. Deus prævidit omnes actus hominis; atqui quod Deus prævidit non potest non evenire : ergò homo non est liber.

Resp. Quam objectionem sic refellit Viennensis archiepiscopus : « La nécessité, qui résulte de la prévision de Dieu, n'est pas ennemie du libre arbitre, parce que, s'il est vrai que l'homme fera infailliblement ce que Dieu a prévu, ce n'est pas précisément à cause que Dieu l'a prévu ainsi; mais, au contraire, Dieu ne l'a prévu qu'à cause que l'homme devait agir ainsi de son propre mouvement et de sa propre liberté : en sorte que la prescience divine, quoique antérieure dans l'ordre des temps, selon notre manière de concevoir, à l'action de l'homme, n'en détermine pas néanmoins l'existence, mais plutôt la suppose future: semblable à la présence d'un homme qui, témoin oculaire d'une action, ne peut se tromper dans ce qu'il voit de ses propres yeux, sans que sa présence soit cause de ce qui se fait devant lui : il n'est pas possible que ce qu'il voit ne se fasse réellement; mais l'auteur de l'action agit avec une entière liberté, et il pouvait faire, en agissant autrement, que le témoin qui le regarde vit une action toute différente. C'est absolument ainsi qu'il est impossible que Dieu se trompe dans sa prescience, et que ce qu'il a prévu ou plutôt ce qu'il voit maintenant n'arrive point, car toute

l'éternité lui est actuellement présente ; mais cette prévision, ou plutôt cette vision actuelle, n'influe en rien sur le choix volontaire et libre de la créature ; et si celle-ci, comme il dépendait d'elle, avait fait un autre choix, la prévision de Dieu eût eu lieu également, mais n'aurait pas eu le même objet. »

Omnem difficultatem conciliandi libertatem hominis cum divinis attributis paucis verbis ex solvit D. Fenelon. « D'un côté, dit-il, il est évident qu'il y a un être infiniment parfait qui a créé les hommes. D'un autre côté, la nature entière crie que nos volontés sont libres. On a beau subtiliser pour prouver que l'Être infiniment parfait n'a pu mettre cette imperfection et cette source de désordre dans son ouvrage, la réponse est courte et tranchante : L'Être infiniment parfait sait beaucoup mieux que nous ce qui convient à son infinie perfection ; il faut que notre intelligence bornée s'humilie et se taise, quand l'Intelligence infinie a décidé par le fait. Sans doute elle n'aura pas violé l'ordre (1) ».

(1) Voyez pour les objections que l'on peut faire contre la liberté, Para du Phaujas, 3e vol., page 132. Cet auteur a réfuté toutes celles qui ont été présentées par *Collins*.

THESIS VIII.

Probabitur mentis immortalitas. —Objecta solventur.

Immortale illud est quod perire non potest. Duplex distinguitur immortalitas: alia ab intrinseco, alia ab extrinseco.

Illud ab intrinseco immortale dicitur quod nullum corruptionis et dissolutionis principium in se continet.

Illud est immortale ab extrinseco et quidem absolutè quod nullâ causâ sibi externâ destrui potest.

Mens humana absolutè et ab extrinseco non est immortalis; potest enim à Deo destrui.

Propositio prima.

Anima est immortalis ab intrinseco.

Illa enim substantia per suam naturam immortalis est, quæ nullum in se continet destructionis principium : atquì mens humana nullum, etc. ; si quod contineret, sanè partium dissolutionem : atquì nullam habet partium dissolubilitatem ; nam que spiritus est, seu substantia simplex.

Propositio secunda.

Anima corpori futura est superstes.

Pereunte corpore, animam simul perire justitia

divina sinere non potest; justitia nempè Dei præsertim in hoc sita est ut sua sit virtuti merces suaque vitio pœna. Atquì nisi speranda sit altera vita, nec debitâ mercede virtus, nec pœnâ suâ vitium afficitur. Quotidianâ enim experientiâ constat viros probos et religiosos Dei cultores in luctu, in paupertate, in ærumnis et doloribus vitam ducere miserrimam, dùm nefarii et scelesti homines larvam virtutis induunt et sic debita virtuti præmia consequuntur. Prætereà Deus, posito quòd pereunte corpore, anima simul periret, non foret sapiens neque bonus: non sapiens, leges enim condidisset quarum observationi non invigilaret; non bonus, malis enim infinitis creaturas implicuisset ullo sine solamine: ergò, etc.

Propositio tertia.

Anima in æternum à Deo servabitur.

Sententia pro certâ tuenda est cujus veritatem suadent sensus à naturâ ingeniti populorumque consensus: atquì hæc duo constant.

1° Sensus à naturâ ingeniti suadent; nam viget in omnium animis innatus felicitatis et felicitatis æternæ appetitus: atquì talis appetitus utpotè generalis, utpotè nullis præceptis, nullâ industriâ delebilis, à solo Deo potuit oriri, proindèque illusorius esse non potest.

Magis fortè arridebit illud argumentum vividis poëseos coloribus ornatum.

De tout bien qui périt mon âme est mécontente;
Grand Dieu, c'est donc à toi de remplir mon attente.

Si je dois me borner aux plaisirs d'un instant,
Fallait-il pour si peu m'appeler du néant?
Et si j'attends en vain une gloire immortelle,
Fallait-il me donner un cœur qui n'aimât qu'elle?
Que dis-je? libre en tout, je fais ce que je veux;
Mais dépend-il de moi de vouloir être heureux?
Pour le vouloir, je sens que je ne suis plus libre;
C'est alors qu'en mon cœur il n'est plus d'équilibre,
Et qu'aspirant toujours à la félicité,
Dans mon ambition je suis nécessité.
Quoi! l'homme n'est-il pas l'ouvrage d'un bon maître?
Puisqu'il veut être heureux, il est donc fait pour l'être.

2° Consensus populorum; omnes enim antiqui populi sub amœnissimâ camporum elysiorum imagine describunt eorum felicitatem qui virtutem coluerint, et horrendâ Averni nigredine adumbrant eorum supplicia qui criminibus contaminati à vitâ decesserint.

Obj. Illud interire debet simul cum corpore, quod ab eo pendet ut existat; atqui mens humana pendet à corpore ut existat: ergò, etc.

Resp. Nego minorem. Substantia enim à corpore distincta et prorsùs diversa ab eo non pendet ut existat; atqui mens humana est substantia, etc., si quidem est simplex, corpus verò compositum.

Obj. Substantia quæ propter solum corpus creata est cum eo interire debet; atqui mens humana, etc.: ergò, etc.

Resp. Nego minorem. Deus enim propter seipsum, tanquam finem ultimum, mentem humanam procreavit, ut scilicet ab eâ cognosceretur et diligeretur; et verò substantia nobilior et præ-

stantior dici non potest creata propter aliam longè inferiorem et ignobiliorem.

Obj. Anima belluarum est à corpore distincta, et tamen perit cum corpore : ergò idem de mente humanâ sentiendum est.

Resp. Nego consequens. Qui enim in belluis admittunt substantiam à materiâ distinctam, eam tamen à nostrâ insigniter differre confitentur (1).

---

(1) Quelque puissantes que paraissent les raisons tirees de l'immatérialité de notre âme, pour prouver sa survivance au corps, il faut néanmoins observer qu'elles doivent céder aux preuves qui ont leur fondement dans la justice divine ; et tout en étant disposés à reconnaître que notre substance pensante doit toujours exister parce qu'elle est incapable de dissolution, nous sommes obligés cependant d'avouer que la vérité d'une pareille assertion dépend en dernière analyse d'une question très-difficile à résoudre, et qui est celle-ci : « Dieu conserve-t-il les créatures d'une manière positive; c'est-à-dire veille t-il à tout instant à leur existence, de telle sorte que cette existence cesserait dans l'hypothèse où elle serait abandonnée à ses propres forces; ou bien a-t-il donné aux unes une existence dépendante de leur organisation, et qui arrive à son terme sans un effet de sa suprême volonté ; et aux autres, les germes d'une vie sans limites, à moins que sa main puissante n'en brise les immortels ressorts? » En se prononçant pour la conservation positive, on n'ôte pas à notre âme la magnifique prérogative qui lui est assignée ; et l'on réfute par-là même toutes les objections qui sont proposées, soit pour démontrer la participation des animaux à une vie future, soit pour attaquer le brillant héritage de l'homme, en supposant que le privilége de l'immortalité ne doit pas plus lui être accordé qu'à la brute, puisque celle-ci possède comme lui une âme spirituelle, quoique différemment modifiée.

THESIS IX.

Homo cum belluis comparabitur. — Quid de variis philosophorum opinionibus sentiendum?

Duplici ratione comparari potest homo cum bestiis, respectu scilicet corporis et principiorum quibus utrique moventur. Pauca de corpore dicemus; ea enim quæstio philosophiam obliquè tantùm atque obiter attingit. Id unum animadvertendum est, nempè cerebrum quod ex omnium opinione organum est, non verò sedes intelligentiæ, multò latiùs in homine extendi, quàm in bestiis, relativè ad cæteras corporis partes.

De principiis autem quibus bestiæ animantur, duæ sunt diversæ apud philosophos sententiæ : alii, quibus præest doctissimus Carthesius, animalia machinas esse contendunt (αὐτόματους μηχανὰς) quarum actus cæcis legibus ab ipso numine constitutis diriguntur. Ea enim sentiendi et cogitandi facultas, quâ præditæ videntur bestiæ, è solâ complexione organorum ipsorum nascitur; quapropter, si nonnullius doloris vel voluptatis sensûs sunt capaces; has non alio modo patiuntur affectiones, quo horologium patitur motum : præterea, actiones in bestiis libertate carent eâdem, quâ in machinis rotatio axis constanti atque perpetuo cur-

rentis ordine. Ad hoc systema, qualecumque sit, fulciendum, pro exemplo sumuntur plantarum omnium species et genera quæ nasci, vivere, mori atque etiam sentire videntur. Ex his autem quæ modò diximus, quantùm suprà bestias hominem extollat Carthesius, quantùmque vicissim bestias infrà humanum genus deprimat videre licet.

Philosophi autem hodierni propè omnes Carthesii hypothesim licet ingeniosis fulta videatur argumentis, rejiciendam et animam bestiis concedendam esse putant. Verà enim sentiendi facultate et agendi libertate donantur; quin imò, intrà se quamdam habent propriam activitatem (quam gallicè dicimus *un moi*), quæ organa earum regit atque in ipsis prædominatur. Ad quam opinionem confirmandam hæc sunt rationes in medium allatæ.

1° Animâ donari bestias, omnis ævi, omnis regionis homines pro certo tenuêre.

2° In bestiis spontaneos motus existere, qui verè et sincerè ratiocinantur nobiscum confitebuntur: si quidem multi sunt earum motus qui legibus naturæ consuetis nequeunt explicari.

3° Uniformis autem agendi ratio in bestiis hoc loco non prævalet, quæ continuò esse desineret, si iis intelligentia, comparandi et ratiocinandi facultas, quæ propriæ sunt hominis, concederentur. Frustrà Carthesius animas sensitivas absque reflexione et ratiocinatione fingi non posse contenderet, nunquàm evinceret animarum talium existentiam sibimetipsi contradicere.

Ad quas tàm contrarias opiniones disjudicandas,

in homine considerandæ sunt facultates aut vires animæ, propensiones vel prædispositiones, instrumenta vel media ad finem conspirantia, deniquè effectus à facultatibus quas juvant instrumenta procreati.

Ad intelligentiam, voluntatem, memoriam referri possunt facultates. Intelligentia in homine prædominatur, cujus instinctum vel propensiones regit atque moderatur. In animalibus contrà instinctus imperium occupat. Exindè licet videre inversam inesse relationem inter intelligentiam et instinctum in homine et in animalibus. Præterea homo appetitus suos regit et temperat. Sibi voluntariam mortem inferre potest; animal autem nunquàm. (ψυχὴ κεχρημένη τῶν ὀργανῶν)

Memoria notas habet prorsùs diversas in homine et in bestiis.

In brutis memoria nihil aliud est quàm connexio factorum sensibilium, ità ut perceptio facti renovata, ad alterius facti perceptionem perducat.

In homine, memoria est connexio factorum sensibilium et operationum quæ ad intelligentiam pertinent. Undè fit, ut hæc ab illâ plurimùm differat.

Apud animantia ex sensibili ad alteram perceptionem ejusdem naturæ memoria transit. Verbi gratiâ, canis quem mense proximè elapso fuste ad os percusseram, inter perceptionem ortam ex meâ præsentiâ et figurâ et perceptionem natam ex fuste et brachio meo connexionem sensit; et ab hoc tempore, prima perceptio nunquàm excitatur quin secunda accedat.

Apud homines verò, memoria transit à sensatione ad aliam sensationem, ab ideâ ad aliam ideam, à judicio ad aliud judicium, à contemplatione ad contemplationem, à ratiocinatione ad ratiocinationem connexionis ope, quæ in his suprà dictis vel cæcâ sensûs impressione, vel rutilo rationis splendore reperta fuit et observata.

Si hominis et animalis propensiones consideremus, mentem religiosam homini propriam esse videbimus; quippè qui simul possideat morales affectiones, justitiæ, veritatis amorem et pulchritudinis sensum, quod est splendor justi.

Animal Deum et animæ immortalitatem ignorat: prætereà nullam habet ordinis moralis notitiam, quia hæc sunt ideæ quæ ab abstractione suam ducunt originem: porro animantia ideas tales habere non possunt, utpotè carent signis ad eas fingendas necessariis.

Ad instrumenta veniamus. Homo loquitur, animal est mutum. Quantum ex ipso facto discrimen inter utrumque existit! Quis signorum utilitatem non agnoscat, sive ad firmandum societatis vinculum conducant, atque ideò ad humanarum scientiarum incrementum, sive per ea retineantur ideæ priùs conceptæ seu novæ acquirantur. Inter præcipuos igitur excellentiæ characteres numeretur pretiosissimum istud donum, quippè quod sit verè typus indelebilis soli homini attribuendus.

Ex facultatibus instrumentorum ope nixis oritur in homine vis quædam ingenita, quæ ad optima semper tendit. Homo enim sermonis usu

perfici potest. Quæ facultas miranda eximiam ejus super omnia animantia præstantiam satis indicat. Terminos habent brutorum facultates. In homine autem facultates in immensum progredi possunt. Quòd si objiceretur eximius animalis instinctus, observandum proponeremus, scilicet, instinctum omnibus ejusdem generis animantibus esse communem, qui quidem prætereà nullius incrementi compos sit. Eodem enim artificio ab initio mundi hirundines nidum perficiunt suum; et hirundines solæ hujus modi nidos conficiunt. Homo contrà in se continet notionum omnium genera et species. Scientias vel maximè oppositas, et ad quas minimè aptus videtur, in unum quasi fasciculum colligit.

In suo quodque genere perfectum nascitur animal, *maturum*, ut aït recens philosophus, quodque ei cognoscendum dabitur, jam indè oriens cognoscit. Imperfectus homo nudusque nascitur, et miseriis obnoxius; in quo statu per aliquot annos morabitur; attamen paulatim ideas concipit à corpore abstractas et generales, scientias artesque colit.

Hic conscientiæ remorsus experitur; animali autem nihil simile contingit. *Homo,* aït illustrissimus nostræ suam ætatis scriptor, *sicarius est et vigilat, tigris verò prædam dilaniat suam et stertit.*

Homo denique supremo quasi imperio bestias regit atque coercet, et ingenio suo animalium dominus factus est. Nec silentio præteribimus non leve discrimen inter hominem et bestiam. Ille *cosmopolites*, id est mundi civis, mores suos sicuti

consuetudines ex variis circumstantiis cum regentibus moderatur, quod animantibus concedi non potest.

Multiplicia signa quibus demonstratur, quantùm inferiora sint animalia hominibus jam satis superque enumeravimus : sed quia sunt animalia homini inferiora, ideòne ea meras machinas (αὐτόματους μηχανὰς) esse colligemus ? Quid igitur de philosophorum diversis eâ de re sententiis æstimandum ?

Ardua est certè hujus quæstionis solutio, cùm ab utrâque parte nulla proferantur certissima argumenta; opinio igitur nostra solummodò probabilitatibus et conjecturis nititur. Accidet fortassè, ut philosophus placidè de istis disserens pronunciabit : *minimè animâ donantur bestiæ.* At canis hujus blanditiis eum à meditatione avertat, statim exclamabit; *nescio quid dicam.*

Ad summum igitur : etsi anima brutis, qualiscumquè sit, concederetur, hæc concessio minimè infirmare rationes in superioribus nostris dissertationibus allatas de animâ homini propriâ et de ejus immortalitate. Ad quas theses lectorem remittimus (1).

De tous les phénomènes naturels qui nous environnent, l'existence des animaux est certaine-

(1) L'importance du sujet nous engage a développer en français quelques-uns des argumens que nous venons de présenter, et qui, selon nous, suffisent pour montrer la différence immense qui existe entre l'homme et l'animal.

ment le plus inexplicable. Ces êtres dont quelques-uns partagent nos affections, qui tous ressentent des besoins semblables aux nôtres, qui savent y pourvoir par un instinct qui ne les trompe jamais, sont-ils de pures machines douées seulement d'une organisation physique perfectionnée? Comment les admirables ressorts de ces machines agissent-ils de manière à contrefaire à un tel point l'intelligence? Ou bien ces êtres presque toujours si ineptes, ces êtres à peu près privés de sensibilité, sauf quelques rares exemples, exagérés sans doute par des observateurs intéressés, et qui, s'ils existaient, ne seraient jamais que les fruits d'une éducation étrangère, possèdent-ils comme nous une âme intelligente, un *moi*, une liberté morale véritables? Telle est la grande question qui divise les philosophes; question que l'on n'est pas parvenu à résoudre toute entière puisqu'il s'agit d'un problème étranger à notre nature, et dont nous ne pouvons trouver la solution ni d'après nos sentimens intimes, ni d'après les grandes lois générales qui régissent le monde physique.

Ne cherchons donc pas à parcourir une carrière sans terme; et, pour comprendre autant que nous le pouvons ce que nous présente d'étrange l'existence de ces êtres inconnus, analysons les différences évidentes qui existent entre nous et eux. Peut-être un jour cette analyse mieux suivie jettera-t-elle une lumière complète sur ce que cette question offre encore d'obscur.

Nous ne parlerons pas des différences physiques,

elles ont trop peu de rapport avec notre sujet : quelques philosophes, il est vrai, n'ont pas vu d'autres dissemblances entre l'homme et la brute, qu'un peu plus ou un peu moins de perfection dans certains organes matériels, se faisant ainsi un plaisir de dégrader l'espèce humaine. Au milieu de ces philosophes il faut distinguer le docteur Gall, qui place aussi dans les organes le siége de toutes nos dispositions morales. Toutefois il ne tire pas des conséquences forcées de rapports fort incertains; il reconnaît même la supériorité des hommes sur la brute, quoiqu'il place l'origine de cette supériorité dans une capacité naturelle toute matérielle.

Quoi qu'il en soit de ces différens systèmes, un point incontestable fixe au moins nos doutes sur cette grande question : c'est que la volonté humaine a produit des résultats impossibles aux animaux. Examinons maintenant quels rapports existent entre nos facultés, nos penchans, nos moyens d'agir, et ceux de ces êtres incompréhensibles qui vivent à côté des hommes sans jamais se révéler à eux.

Les principales facultés de l'âme humaine sont l'intelligence, la volonté et la mémoire. Il existe encore une sorte de faculté qui nous porte à satisfaire nos besoins, à chercher notre bien-être matériel. Cet instinct est commun à tous les êtres animés; chez les animaux, il devance la volonté et la dirige; il leur tient lieu d'intelligence; tandis que l'homme, au contraire, examine avec le flambeau

de l'intelligence les actions que l'instinct semble lui prescrire, et que sa volonté lui permet de suivre ces mouvemens, lors seulement qu'un examen libre lui en a montré la bonté. Ainsi, dans l'animal, s'il existe quelque intelligence, elle ne fait que suivre l'instinct et lui obéir; elle n'est pour ainsi dire pour lui qu'un complément presque superflu; tandis que dans l'homme, cet instinct machinal, vaincu par de plus nobles facultés, est examiné par une saine raison et soumis à une puissante volonté.

Aussi l'animal même, changé par l'éducation que nous lui imposons, suit-il toujours l'instinct naturel de son espèce comme un canal sûr qui doit le guider et ne peut l'égarer jamais. Il satisfait son besoin du moment sans que d'autres impressions lui fassent concevoir la possibilité de l'abandonner ou de le soumettre à quelques notions de devoir ou même à son intérêt futur. L'homme, au contraire, dompte ses besoins, si des intérêts d'un autre ordre le lui commandent. On a vu Socrate courir à la mort pour ne pas secouer le frein d'une loi qu'il croyait devoir respecter en souffrant de son injustice. On a vu de pieux cénobites offrir le même sacrifice à l'enthousiasme de la vertu. C'est dans de semblables exemples que l'on doit trouver la véritable différence qui distingue l'homme des brutes. C'est là qu'on découvre la preuve de la diversité de leur nature, de la non-conformité de leurs âmes.

Et cette diversité de nature se montre chez l'homme jusque dans ses fautes les plus déplora-

bles, jusque dans ses plus folles chimères. Combien d'hommes ne préfèrent-ils pas des objets d'une valeur purement idéale aux véritables biens? Qui ne souffre pas davantage de pertes qui nous frappent dans l'avenir que de maux physiques du moment? L'un, pour conquérir le monde, quitte des plaisirs véritables pour de véritables douleurs; et les seules qu'il éprouve sont pourtant la crainte de ne pas arriver à son but, ou la nécessité de reprendre son premier repos. Pour satisfaire sa passion dominante, il supporte volontairement pendant plusieurs années des tourmens, dans le vague espoir d'une réussite lointaine. Un autre sacrifie sa vie à un faux point d'honneur et à la vengeance d'un prétendu affront. Un Brutus deviendra criminel par enthousiasme de liberté. Certes, leurs actions sont condamnables, mais elles partent d'une noble source; elles nous annoncent qu'il existe en nous autre chose qu'un vil instinct. Le même sentiment moral qui les dirige dérivant d'une âme supérieure, guidé par une raison plus droite, crée les actions les plus sublimes que l'on ne pourra jamais attribuer à une sensation matérielle, ni à cette portion d'intelligence que les animaux paraissent avoir reçue en partage.

THESIS X.

Quænam omnibus hominibus affulget Dei idea? — Undenam proficiscitur? — An varia argumenta existentiæ Dei, in solâ causalitate principium habeant?

Apud omnes populos omnium ætatum, omnium locorum, primarias humanæ societatis ideas reperimus simulque Deum orbis motorem atque ordinatorem, virtutum remuneratorem, et sceleris ultorem. Apud populum quemque, cultus interior et exterior, animæque immortalitas pro confessis habita sunt. Paucæ quidem gentes, moribus feris depravatæ falsam Dei imaginem sibi finxerunt, in cœlo, mari terrâque numina, ut ità dicam, seminârunt. Sed reipsâ in ipsorum animis firma remanebat numinis unius idea, et in hoc omnes consensêre.

Tres circà hujus ideæ originem sententiæ pensandæ sunt.

Alii hanc ideam ingenitam animis hominum persuasum habuerunt, ut *Tullius:* quæ quidem non scripta sed nata, non edocta, sed ad quam omnes imbuti et constituti sumus; alii illam è societate natam esse arbitrati sunt; alii deniquè hanc ideam à quibusdam hominibus ratiocinationis ope acquiri posse contenderunt.

In primo casu, rem dirimere difficillimum est:

quomodò enim hanc ideam in homine ingenitam esse probaretur, si quidem quisque nostrûm ab incunabulis illâ sit imbutus. Nihil ad istam quæstionem experientia proficere potest.

Probabilius videtur hanc opinionem à societate suam ducere originem. Et reipsâ ubiquè diffunditur. Porrò illa humanæ societatis est vinculum; quam si detrahas, societas tollitur. Et verò, si reperiamus hominem ad societatem esse natum, ut testantur conditio, propensiones et facultates ipsius, et Deum qui hunc finem voluit, media quoque ad finem conspirantia, moralem scilicet et religionem, quæ nituntur in numinis existentiâ, velle necessariò; concludendum erit Deum post hominis creationem, immediatè semetipsum illi manifestum fecisse.

Nunc ad tertiam sententiam deveniamus; an homo per se ipsum, solâ ratione utens ad hanc ideam consurgere valuerit. In hoc casu, supponendus est infans usquè ad quintum vel sextum annum educatus à parentibus, qui de Deo nullum cum eo sermonem habuissent, huncque in sylvis inter animalia dereliquissent. Hìc pro certo tenendum est illi nullam fore ideam nisi rerum quibus indigeret. Omnes intelligentiæ fontes clauderentur, obmutescerent facultates, et ratiocinii expers ideam Dei nunquam amplecteretur.

Ex probatis sequitur è societate oriri numinis ideam. Sed quùm societas multiplices existentiæ Dei afferat rationes, ex argumentis physicis, moralibus et metaphysicis desumptas, quærendum erit an

illa omnia argumenta in solo causalitatis principio innitantur.

Cùm fundamentum habeat causalitas in relatione quæ causam inter et effectum existit, idem est ac si quæreretur an existentiæ Dei argumenta ad hunc syllogismum reduci valeant: effectus supponit causam; quæ quidem causa Deus est, ergò Deus existit.

Hæc autem sunt argumenta physica quæ fusiùs in nostris aliis thesibus explanata videre licet. Materia sibi existentiam non impertita est, neque accepit à fortuito casu; per se ipsam non movetur; ordinem quo regitur non ipsa statuit. Ergò materiæ creator, motor et ordinator existit, ergò existit Deus.

Quæ quidem argumenta causalitate stabiliuntur, utpotè deducta è relatione inter causam creatricem et effectum creatum.

Inter metaphysicas probationes, nonnullæ causalitatem sibi vindicant, exempli gratiâ : causam requirit anima mea; causam postulat animæ et corporis conjunctio: ergò Deus existit.

A Cameracensi archiepiscopo D. Fenelon evolutum est sequens argumentum non frequenter allatum. In me inest infiniti idea; atquì hæc idea est positiva, si quidem hanc ideam iis quæ me circumstant, utpotè finitis, acquirere non potuerim : ergò ipsum infinitum mihi suîmet ipsius ideam dedit; ergò reipsâ existit, ergò existit Deus.

Ex his patet hoc argumentum in relatione versari, quæ est inter causam ideæ infiniti et ideam ipsam.

Argumenta quoque moralia ex lege naturali et

conscientiâ deducta ad principium causalitatis referuntur. Hæc enim sunt; *conscientia et lex naturalis supponunt causam: ergò Deus existit.*

Illud sequens metaphysicum argumentum non evidenter è principio causalitatis proficiscitur; *existit aliquid, ergò existit ens necessarium.* Non apparet manifestè relatio inter causam et effectum. Attamen in evolvendo argumento, verbum *causalitas* adhibeatur necesse est, vel saltem adducimur ad hoc principium in medio proferendum. Namque, ut aiunt, si omnia forent contingentia, effectus sine causâ existerent, cùm nullum sit ens quod suî ipsius creator esse possit.

Ab illustri philosopho Carthesio excogitatum est argumentum è possibilitate entis necessarii depromptum quod principium causalitatis certè non agnoscit: *possibile est ens necessarium, ergò existit;* nam possibilitas in consensione attributorum residet. Necessitas definitur quædam proprietas quâ res non potest non existere. Sunt igitur possibilitas et necessitas attributorum consensio quæ non potest non existere. Hìc inter causam et effectus quis vel minimam reperire potest relationem.

Nec etiam argumentum morale ex testimonio hominum principium in causalitate habet. Attamen si attentè quæras quod sit fundamentum hujus testimonii, id est quâ ratione fulcitus, quisque Deum esse credat, quodammodo dixeris legitimè, hoc argumentum causalitate inniti. Quoniam verò demonstrari potest Dei existentia hominum testimonio, neglectâ probationis illius origine, indè

sequitur illam probationem non resultare ex causalitate.

Summatìm, argumenta physica existentiæ Dei è causalitate derivantur. Idem dicendum erit de metaphysicis si duo excipias, inter quæ unum etiam est dubiosum. Argumenta moralia, præter unum, ex causalitate deducuntur.

Sed quamvis pleraque argumenta principium causalitatis agnoscant, omnia tamen ad illud referri non possunt.

THESIS XI.

Existentiæ Dei argumenta physica. — Objecta solventur.

Argumenta physica ea sunt quæ ex naturæ corporeæ contemplatione deducuntur.

PRIMUM ARGUMENTUM PHYSICUM.

Existentia materiæ arguit existentiam Creatoris seu Dei.

Existentia materiæ probat existentiam Dei si materia à Deo existentiam acceperit; atquì res ità est: vel enim existentiam à creatore Deo accepit, vel existit essentialiter et vi suæ naturæ : sed posterius dici nequit; ens enim existere necessariò non potest quin sit ens summè perfectum et ab alio quolibet independens; atquì materiæ repugnant illæ dotes; nam materia est quid iners, otiosum, quasdam possidens perfectiones et pluribus scatens imperfectionibus. Uno verbo, non includit in ideâ suî necessitatem existendi, quæ perfectionum prima est: ergò non existit necessariò; ergò fuit creata: ergò existit creator seu Deus.

Obj. Nullâ cogitatione assequi possumus quomodò substantia non existens possit deindè existere; ergò creatio habenda est impossibilis.

Resp. Nego consequens. Neque enim aliquid censeri debet impossibile, quia non concipitur.

Quemadmodùm enim cæcus perperàm concluderet non existere colores, quia illorum notionem non haberet; ità malè inferretur impossibilem esse creationem, eò quòd illius modum assequi non valeamus.

SECUNDUM ARGUMENTUM PHYSICUM.

Materiæ motus probat existentiam primi motoris sive Dei.

Motus existentiæ probat primarium existere materiæ motorem; etenim, res ità se habet vel materia movetur necessariò et essentialiter, vel habet impulsionem ad motum essentialem: atquì duo posteriora dici nequeunt.

1° Quidem, materia non movetur essentialiter; nam quod potest concipi sine motu non movetur essentialiter; atquì materia potest concipi sine motu; sic, verbi gratiâ, lapis, terra, domus concipi absque motu potest: ergò materia non movetur necessariò.

2° Materia non habet impulsionem essentialem ad motum; nam vel illa impulsio niteretur in omnem sensum, vel juxtà aliquem sensum in particulari; atquì illud impossibile est. Si enim niteretur in omnem sensum, jam moveri non posset; quippè corpus quod æqualiter impellitur ac tendit ad dextram et ad sinistram, sursùm et deorsùm debet manere quiescens; si niteretur juxta aliquem sensum in particulari, tunc juxta hunc sensum ità moveretur, ut in alium detorqueri non

posset, quod quotidianæ experientiæ contrarium est : ergò remanet existentia primi motoris.

Obj. Probatur quidem motum non esse singulis partibus essentialem, minimè verò toti materiæ collectioni : ergò non valet argumentum.

Resp. Nego antecedens. Qui enim probat motum in ideâ materiæ generatim non ità contineri ut, eo sublato, tollatur materia, sanè probat etiam motum non esse toti materiæ collectioni essentialem.

TERTIUM ARGUMENTUM PHYSICUM.

Ordo mundi probat existentiam Dei.

Existentiam Dei demonstrat præsens orbis harmonia, modò dispositio partium ex quibus hic mundus aspectabilis efflorescit, summam arguat alicujus entis providentiam et sapientiam : atquì res ità se habet; sapientia enim se prodit ex intentione finis, et electione mediorum ad finem conducentium : atquì dispositio partium mundi arguit intentionem finis, et electionem mediorum ad finem conducentium; cùm enim plura diversaque videmus in opere sic disposita ut ad easdem functiones constanter conspirent, non possumus non agnoscere in hujus modi opere intentionem, etc. Atquì innumera et diversa videmus in mundo sic disposita ut ad easdem functiones et eumdem finem mirâ motuum reciprocatione conspirent : ergò. (*Vide* Lugdunensem Philosophiam, v. I, p. 242.)

Objectio. Non magis perfectiones mundi probant existere causam sapientem, quàm defectus eam non existere : ergò, etc.

Nego antecedens. Nam in perfectionibus mundi detegimus leges generales sapienter institutas; et in defectibus ad summum legum exceptiones deprehendimus.

Obj. Datis materiâ et motu, præsens ordo potuit efflorescere, nullâ dirigente causâ: ergò, etc.

Nego antecedens. Nam ad efformandum præsentem ordinem, necessariæ fuerunt certæ motûs quantitas, velocitas, directio et determinatio quibus indifferens omninò materia: ergò debuit esse causa directrix.

Obj. Mundus scatet vitiis, monstris et signis insipientiæ: ergò Deus mundi auctor non potest esse.

Resp. Ea vitia et monstra possunt esse pæna legitima prævaricationum hominis. Propter etiam laudandas alias rationes Deus potuit etiam sic creare mundum; quod sic exponit D. de Châteaubriant.

« L'athée n'aperçoit dans le monde que des désordres, des marais, des volcans, des bêtes nuisibles, des monstres; et comme s'il cherchait à se cacher dans la boue, il interroge les reptiles et les insectes pour lui fournir des preuves contre Dieu. Il a toujours la peste et la lèpre à vous offrir. Il est digne de remarquer que ces êtres nous font horreur, tant l'instinct de Dieu est fort chez les hommes! tant ils sont effrayés aussitôt qu'ils n'aperçoivent plus la marque de l'intelligence suprême.

» On a voulu faire naître de ces désordres une objection contre la Providence et la sagesse divine:

nous les regardons, au contraire, comme une preuve de cette même Providence et de cette même sagesse. Il nous semble que Dieu a permis ces productions, pour nous apprendre ce que c'est que la création sans lui ; c'est l'ombre qui fait ressortir la lumière ; c'est un échantillon des lois du hasard, qui, selon les athées, doivent avoir enfanté l'univers. »

Eximius sic exclamat poeta qui Lucretium refellit.

O ratio humanæ gentis, quàm cæca superbis!
Hæc in mente Dei si quondàm, carcere rupto
(Atque utinam!) aspiceres, proh! quàm tibi justa repentè
Cuncta viderentur quæ nunc malè cognita damnas!

THESIS XII.

Existentiæ Dei argumenta metaphysica et moralia. — Objecta solventur.

Argumenta metaphysica ea sunt quæ ducuntur ex rebus de quibus disserit metaphysica. Duplex afferemus : primum ab ente necessario, secundum ex mentis nostræ creatione, illiusque cum corpore conjunctione.

ARGUMENTUM PRIMUM METAPHYSICUM.

Ex entis necessarii existentiâ.

Existit ens necessarium, vel omnia entia sunt contingentia; atquì posterius repugnat : repugnat enim omnia entia posse simul et non posse existere; atquì si omnia entia forent contingentia, possent simul et non possent existere : 1° possent; hæc enim possibilitas in eorum naturâ includeretur; 2° non possent; nulla enim causa existeret, cujus ope ad existentiam transirent : ergò possibilia forent et non possibilia simul, ergò repugnat omnia entia esse contingentia; ergò existit ens necessarium.

Jam verò ens necessarium est Deus, etenim nomine Dei intelligitur ens in omni perfectionum

genere et gradu infinitum ; atqui hujus modi est ens à se, namque illud est ens summè perfectum quod in suis perfectionibus limitari non potest : porrò ens necessarium non potest intrà certum perfectionum gradum aut numerum limitari ; id enim vel ab alio, vel à se ipso fieret, atqui neutrum dici potest. « L'Être, par lui-même, dit Fénélon, est le plus être de tous les êtres; on ne peut rien lui ajouter : il est donc dans la suprême perfection; car l'être et la perfection ne sont qu'une même chose et ne sauraient convenir au néant. Ce qui n'est qu'un peu parfait n'a qu'un peu d'être, ce qui est le plus parfait l'est davantage. Ce qui n'a aucune perfection n'a aucun être; ce qui a donc l'être par soi-même existe au suprême degré de perfection. »

Obj. Dari potest ratio sufficiens cur omnia entia contingentia existant nunc : supponatur enim series infinita contingentium entium ab æterno : atquì illa series entium nunc existentium rationem explicare potest : ergò....

Resp. 1° Nego suppositum. Supponit enim major possibilem esse hujusmodi seriem. Atquì non est possibilis : entia enim contingentia, et eorum infinitæ series ab æterno sese invicem destruunt; nam contingentia existendi necessitatem, æternitas verò indifferentiam ad existendum vel non existendum, excludit.

2° Admisso etiam supposito majoris, minorem nego, et dico seriem entium infinitam non esse rationem sufficientem cur omnia entia nunc existant.

Semper enim desiderabitur causa prima, ex quâ pendeat tota entium series.

ARGUMENTUM SECUNDUM METAPHYSICUM.

Ex mentis nostræ creatione, et ipsius cum corpore conjunctione.

Constat in nobis existere animam seu principium cogitans à materiâ et corpore distinctum : atquì existentia hujus principii necessariam habet connexionem cum existentiâ Dei; vel enim existit à se mens nostra, vel à materiâ prodiit, vel existentiam accepit à Deo; prius repugnat; quod enim existit à se perfectum est, atquì mens nostra nedùm sit summè perfecta, plurimis vitiis et defectionibus obnoxia est. Neque à materiâ prodiit, causa enim continere debet quidquid est in effectu : atquì materia nec cogitationem includit, nec facultate cogitandi donari potest.

Mens nostra cum corpore sociatur unione quæ Deum existere arguit; etenim vel hæc unio Deum auctorem habet, vel ab animâ proficiscitur, vel à corpore procedit : neutrum ex posterioribus dici potest. 1° Non ab animâ, si enim ab animâ, in animæ potestate foret hanc unionem gratam efficere, quod experientiæ contrarium est; 2° non à corpore; corpus enim substantia iners et passiva in mentem agere non potest.

Argumenta moralia ea sunt quæ ex omnium consensu populorumque sensu et moribus petuntur.

ARGUMENTUM MORALE EXISTENTIÆ DEI.

Ex consensu populorum unanimi in admittendâ divinitate.

Existit Deus si unanimis sit populorum consensus circà existentiam Dei, et si consensus ille unanimis necessariam habeat cum veritate connexionem : atquì utrumque constat.

1° Quidem. Unanimis est populorum consensus. Populi enim veteres distinguuntur et recentiores : atquì tum veteres, tùm recentiores circà existentiam Dei sunt unanimes. Veteres quidem, ut testantur gravissimi auctores et imprimis *Cicero*, *Plutarchus*, *Seneca*; recentiores, ut ex quotidiano usu, viatorum fide dignissimorum relationibus variisque monumentis certissimè constat.

2° Consensus ille unanimis argumento est existere Deum. Ad hoc enim satis est quòd à præjudiciorum causis oriri non potuerit divinitatis opinio; atquì res ità se habet : præjudiciorum causæ vel internæ sunt ut sensus fallaces, deludens imaginatio, cupiditas abripiens; vel externæ, tanquam timor, ignorantia, educatio, ars politica. Atquì neque ab internis, neque ab externis præjudiciorum causis oriri potuit divinitatis opinio. 1° Quidem non ab internis, siquidem sensuum et imaginationis captum superet, cupiditatibusque adversetur. 2° Neque ab externis; timorem enim antecessit, ignorantiæ viget superstes; non ab educatione, quippè varia est pro variis locis et temporibus, invehi potuisset; neque à principum

arte politicâ, quùm sive ipsorum imprudentiâ sive populorum suspiciosâ indagatione error fuisset detectus : ergò neque ab internis neque ab externis, etc. (1)

---

(1) M. Bailly trouve que toutes les preuves que l'on a données jusqu'à ce jour de l'existence de Dien, ne s'appuient que sur des bases plus ingénieuses que réelles. Il en présente une qu'il prétend irrésistible, et qui doit remédier à l'insnffisance des argumens de Platon, de Cicéron, de Newton, de Fénélon, de Descartes, de Leibnitz et de cette foule de génies admirables que le ciel a suscités dans tons les siècles. Il tire cette preuve de la doctrine du doctenr Gall.

« Nous voyons l'homme anssi universellement religieux que nous le voyons universellement architecte, courageux, rnsé, attaché aux enfans, etc. Les individus, comparés entre eux, présentent des différens degrés de développement dans lenrs facultés morales, comme ils en présentent dans le volume et l'énergie de leurs membres, de lenrs muscles et de lenrs os. »

Le sentiment de l'existence de Dieu existe chez tons les hommes. Il est donc le résnltat d'nne faculté particnlière, qui comme toutes les autres, tient à une disposition organiqne qni a son siége et ses fonctions particulières.

Or, dit M. Bailly, si nons avons trouvé partont le sentiment dont le développement exclusif fait les grands peintres, les grands scnlpteurs, les grands actenrs, et que ce sentiment tienne à nn organe, il faut nécessairement en conclnre qne par le moyen de la faculté de la théosophie, l'antenr de toutes choses a bien voulu se révéler lui-même à l'hnmanité, et que l'organe qni nous inspira le besoin de reconnaître son existence, est le *signe de l'alliance* qn'il a daigné contracter avec nons. C'est par cette faculté que nons entrons en relation avec lui, comme nous entrons en relation avec la nature par le moyen des organes des sens et des facultés réflectives.

Ainsi done, c'est en vertu d'une protubérance que Dien existe.

O vanas hominum mentes! o pectora cæca.

Obj. Forsan detegendi populi non admittunt existentiam Dei; forsan posteri nostri non admittent, forsan incolæ sunt homines in planetis qui non admittant : ergò, etc.

Resp. Nego consequens. Omnes hujus modi possibilitates non militant adversùs testimonia positiva populorum qui hùc usquè vixerunt. Concipi nequit, nisi lædatur moralis hominum constitutio quomodò hactenùs populi consenserint in credendâ divinitate, et concipitur quomodò aut ab aliquibus non crederetur, aut à pluribus desereretur : ergò, etc.

Obj. In admittendis pluribus diis unanimis fuit populorum consensus, quod sanè fuit error turpissimus : ergò idem dici potest de generali circà existentiam Dei populorum consensione.

Resp. 1° Nego antecedens. In admittendâ enim Deorum multitudine nec constans, nec unanimis fuit populorum consensus.

2° Nego consequens et paritatem. Ratio disparitatis est, quòd Deorum multiplicitatem à præjudiciis et cupiditatibus natam esse intelligere facile sit.

Obj. Divinitatis dogma in orbem terrarum timor invexit, hinc poeta : *primus in orbe Deos fecit timor :* ergò consensus hominum nullius est momenti.

Resp. Nego antecedens. Etenim si ad numinis cognitionem solus timor homines perduxisset, illud sibi finxissent quasi tyrannum, minas semper

intentantem; sed contrà Deum sibi exhibent veluti patrem summè beneficum.

Prætereà, si timor solus homines religiosos fecisset, ea tantùm coluissent numina quorum iram fuissent experti.

Obj. Ex veterum scriptorum et viatorum relationibus, non solùm quidam homines, sed etiam nationes nullam habent supremi numinis notitiam: ergò unanimis non est hominum consensus.

Resp. Viatorum relationibus non facilè est adhibenda fides quia non satis diù apud populos commorati sunt, ut veras de divinitate opiniones exploratas haberent, quià ipsarum idioma non callebant. Prætereà quidam homines comparati ad genus humanum paucissimi, pro nullis reputari debent. Undè sic poeta gallicus.

Ces épaisses forêts qui convrent les contrées
Par un vaste océan des nôtres séparées
Renferment, dira-t-on, de tranquilles mortels
Qui jamais à des Dieux n'ont élevé d'autels.
Quand d'obscurs voyageurs racontent ces nouvelles,
Croirai-je des témoins tant de fois infidèles?
Supposons cependant tous leurs rapports certains;
Comment opposerais-je au reste des humains
Un stupide sauvage, errant à l'aventure,
A peine de nos traits conservant la figure;
Un misérable peuple, égaré dans les bois,
Sans maître, sans état, sans villes et sans lois!
Qu'à bon droit, libertins, vous êtes méprisables,
Lorsque dans les forêts vous cherchez vos semblables.

THESIS XIII.

Expositis commodis quæ hominibus privatis et societati affert theismus, expositis etiam atheismi horrendis consectariis, quæritur utrùm societas atheorum stare et florere possit.

Propositio prima.

Atheismus noxius est hominibus in societate privatâ spectatis.

Homines etenim ex unâ parte in scenam tristitiâ et horrore plenam immittit, et ex alterâ spem omnem veræ solidæque felicitatis evertit; nam si atheismus opinio vera sit, ergò res à casu fortuito, aut à ferreâ necessitate religatæ pendent; atquì, in utrâque hypothesi, nihil lugendum magis excogitari potest hominum conditione.

In atheismo nulla spes veræ felicitatis; in atheismo enim sola felicitas nostra in iis reponeretur quæ cùm fluxa, caduca et inania sint, in nostrâ potestate aut comparari aut servari minimè sunt. In atheismo nullum miseriæ solamen; ubi enim variis hujus vitæ ærumnis conflictamur, quid auxilii à fortuito casu, aut à cæcâ inexorabilis fati necessitate sperare possumus? In atheismo frenum libidini laxatur. evanescit discrimen inter bonum

et malum. Nihil sumus præter vilem et fortuitam atomorum compagem.

Propositio secunda.

Atheismus publicæ felicitati est infensissimus.

Auctoritatem enim relinquit sine freno, subditos sine moribus, societatem universam sine principiis.

1° Quidem auctoritatem relinquit sine freno; quâ de re audiamus Montesquieu.

« Un prince qui aime la religion et qui la craint est un lion qui cède à la main qui le flatte, ou à la voix qui l'apaise. Celui qui craint la religion et qui la hait est comme les bêtes sauvages qui mordent la chaîne qui les empêche de se jeter sur ceux qui passent. Celui qui n'a pas du tout de religion est cet animal terrible qui ne sent sa liberté que lorsqu'il déchire et qu'il dévore. » (*Esprit des lois, liv. I, chap II.*)

2° Relinquit subditos sine moribus; tollit enim frenum ad coercendam morum corruptelam efficacissimum, nempè metum supremi criminum vindicis, qui scelestos homines, etiam post mortalem hanc vitam suppliciis insequitur perpetuis.

3° Societatem relinquit sine principiis; namque atheismus omnia funditùs evertit principia quibus societas nititur, nempè justitiam, fidem, dictorum conventionumque firmitatem.

Pericula atheismi sic exhibent Voltaire et J.-J. Rousseau.

Voltaire : « Otez aux hommes l'opinion d'un Dieu rémunérateur et vengeur ; Sylla et Marius se baignent avec délices dans le sang de leurs concitoyens ; Auguste, Antoine et Lépide surpassent les fureurs de Sylla ; Néron ordonne de sang froid le meurtre de sa mère. L'athée, fourbe, ingrat, calomniateur, brigand, sanguinaire, raisonne et agit conséquemment, s'il est sûr de l'impunité de la part des hommes ; car, s'il n'y a point de Dieu, ce monstre est son Dieu à lui-même. Il s'immole tout ce qu'il désire et tout ce qui lui fait obstacle. Les prières les plus tendres, les meilleurs raisonnemens ne peuvent pas plus sur lui que sur un loup affamé de carnage. »

J.-J. Rousseau : « Sortez de l'idée d'un Dieu, et d'un Dieu juste qui punit et qui récompense, je ne vois plus qu'injustice, hypocrisie et mensonge parmi les hommes. L'intérêt particulier, qui l'emporte sur tout le reste, leur apprendra à parer le vice du masque de la vertu. Chacun dira : Que tous les autres hommes fassent mon bonheur aux dépens du leur ; que tout se rapporte à moi seul ; que le genre humain meure, s'il le faut, dans la peine et la misère, pour m'épargner un moment de douleur ou de faim. »

Expositis horrendis atheismi consectariis, quæ sint theismi commoda dignoscere perfacile est.

Theismus virtuti plurimùm favet, Deum enim exhibet tanquam sapientissimum summèque potentem generis humani moderatorem, qui virtuti feli-

citatem æternam, et vitio horrenda supplicia decernit.

Hinc sequitur, solo sub theismo societatem stare et vigere posse.

Utilitatem et necessitatem theismi sic evolvit Voltaire : Dieu

Est le sacré lien de la société,
Le premier fondement de la sainte équité,
Le frein du scélérat, l'espérance du juste;
Si les cieux dépouillés de leur empreinte auguste
Pouvaient cesser jamais de le manifester,
Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.
Que les sages l'annoncent et que les rois le craignent.
Rois, si vous m'opprimez, si vos grandeurs dédaignent
Les pleurs de l'innocent que vous faites couler,
Mon vengeur est au ciel : apprenez à trembler.

THESIS XIV.

Exponentur præcipua Dei attributa, eorumque inter se relationes, Deumque esse summè perfectum probabitur.

Quodnam sit attributum Dei primarium, à quo cætera, tanquam rivuli à fonte deriventur, investigandi statim illud occurrit quo dicitur ens à se, entisque plenitudo. Necessitatem entis à se sic probavimus; existit aliquid : ergò aliquid necessarium est.

Ex necessitate derivatur infinitas, namque ens à se plenitudine gaudet entis; porrò, si non esset infinitum, aliquid addi posset, et sic plenitudine non polleret entis : ergò, etc.

Infinitas probat unitatem; namque supponantur duo entia infinita : aliud ens infinitum concipi potest quod tantùm in se contineat quantùm illis duobus entibus infinitis inest, quod ideò majus sit utroque illo infinito seorsim sumpto, sed illud ens non est infinitum quo majus esse potest: ergò illa duo entia non essent infinita : ergò unicum est ens infinitum.

Ex illis attributis semel constitutis oritur evidenter immutabilitas; namque si Deus sit unicus et infinitus, nihil potest ejus statum mutare, nihil in determinationes influere.

Probatâ Dei immutabilitate, summam habeat

necesse est intelligentiam et scientiam quæ ad omnia pertineat, sive possibilia, sive existentia, sive præterita, sive futura; namque si aliquid discere posset, eo ipso non esset immutabilis.

Si sit summè intelligens, summè debet esse bonus; namque intelligere aut cognoscere bonum et malum idem est.

Ex bonitate et intelligentiâ exsurgit justitia.

Concluditur etiam Deum esse liberum ex unitate et intelligentiâ infinitâ: si Deus non esset liber, sanè quia necessitaretur à se vel ab alio: atquì neutrum dici potest.

Ex libertate, bonitate, intelligentiâ Dei defluit providentia.

Facilè omnia attributa Dei deduci possent alia ab aliis, et ex enumeratione illorum necessariò concludendum esset Deum esse ens summè perfectum.

THESIS XV.

Unicum Deum existere demonstrabitur. — Solventur objecta.

Duplex non est principium æternum sive duplex Deus, alter boni et alter mali auctor, ut finxerunt Manichæi.

Principia enim repugnantia, principia ad explicationem boni et mali insufficientia, principia ad eamdem explicationem inutilia rejicienda sunt: atquì hæc tria de Manichæorum principiis constant.

1° Repugnant ambo; nam duo illa entia forent entia duo necessaria.

2° Insufficientia sunt, nam supponerentur ambo vel æqualia viribus, vel inæqualia : si sint æqualia, neque bonum neque malum in mundo produceretur, nam vires æquales et oppositæ mutuò se destruunt; si sint inæqualia, vel unicè bonum vel unicè malum existeret in orbe, nam vis major minorem alligat.

3° Sunt inutilia, etc. : res ità est, si sub unico principio summè bono explicari possit boni malique moralis commixtio ; atquì, etc. Nam potuit principium summè bonum et unicum homini tradere libertatem. (*Vide* thesim XVI.)

Hæc eadem concludenda essent, etiamsi plures supponerentur dii.

Obj. Supponi potest hæc duo principia in illud mutuò consensisse, ut unum in gratiam alterius aliquid de suo jure remitteret, ità ut permittente principio bono, principium malum, malum producere potuerit, et vice versà : ergò sub duobus principiis contrariis explicari potest origo boni et mali.

Resp. Non potest supponi fœdus quod utriusque principii naturæ repugnat. Natura principii boni exigit, ut non tantùm bonum operari satagat, sed impediat omne malum: pariter natura principii mali postulat, ut impediat omne bonum, et quidquid potest mali committat.

Alio modo probatur unitas Dei.

Unicus est Deus, namque unitatem infinitas et independentia supponunt.

1° Quidem infinitas; nam plura infinita in omni genere entia vel non distinguerentur à se invicem, vel distinguerentur. In primo casu non essent plura ut evidens est; in secundo casu distingui non possent nisi per aliquam perfectionem, quod impossibile est. Haberent simul et non haberent omnes omninò perfectiones.

2° Independentia; Nam si multiplex sit Deus, vel unus pendebit ab alio vel non; si prius, qui pendet ab altero non est Deus; quis enim Deum dixerit qui alteri subjicitur? Si posterius, nullus erit Deus, quia nullus erit altero major, nec proindè summè perfectus, namque inter perfectiones principem locum habet supremum in res omnes dominium.

THESIS XVI.

De scientiâ divinâ. — An libertati hominis et divinæ bonitati repugnet?

Scientia divina illud est attributum per quod Deus ab æterno omnia perfectè novit. Atquì Deus illâ cognitione gaudet. Nisi enim omnia ab æterno perfectè cognosceret, singulis instantibus novas acquireret cognitiones: atquì repugnat enti necessario singulis momentis novas supervenire cognitiones. Non enim posset novis cognitionibus augeri, quin varias acciperet modificationes, quod in ente necessario absurdum est.

Libertati hominis non repugnat divina scientia, si prævisio abusûs nunquàm in istum ipsum abusum influat. Atquì res ità est: Deo enim prævidere est videre; porrò qui videt non cogit. Hinc sequitur actus prævisos eosdem esse ac si minimè prævisi fuerint: eodem quippè modo evenirent, sepositâ (si fieri posset) Dei præscientiâ, quæ evenirent Deo prænoscente.

Animadvertendum est prævisionis objectionem uno verbo resolvi, scilicet Dei æternitatem non esse successivam, sed unum indivisibile punctum.

Divinæ bonitati non repugnat scientia divina si libertas verum sit beneficium; atquì res ità se habet. Etenim ea est libertatis homini concessæ na-

tura ut ipsi prodesse queat, si quidem ex illâ meritum suas in actiones derivatur, eâque uti potest homo ad comparandam felicitatem æternam, cùm ipsi semper detur vel offeratur gratia sufficiens ad benè agendum.

Obj. Homo non est liber si quod à Deo prævisum fuit non potest non evenire, atquì res ità se habet : ergò, etc.

Resp. Nego minorem. Quod Deus prævidit certè quidem eveniet, sed tamen potest non evenire; ad hoc enim satis est ut in agente remaneat potestas ab actu præviso abstinendi : atquì res ità est.

Obj. Præscientia divina voluntatis determinationem antecedit : ergò eam non supponit.

Resp. Distinguo antecedens. Præscientia divina antecedit determinationem præsentem, concedo: futuram, nego. (*Vide* Lugdunensem Philosophiam, vol. 2, pag. 67.)

THESIS XVII.

Utrùm origo boni et mali explicari possit admisso uno principio nempè Deo. Solventur omnes difficultates quæ contrà justitiam, bonitatem, sapientiam, sanctitatemque proponi solent.

Boni et mali origo sub unico principio explicari potest, si malum cujuscumque generis sub unico ente summè perfecto consistere valeat: atquì res ità se habet.

Triplex distinguitur malum: scilicet malum naturæ seu metaphysicum, malum culpæ seu morale, malum pœnæ seu physicum.

Malum metaphysicum explicari potest: nam illud malum in eo situm est, quòd omnes creaturæ sint imperfectæ, et quòd sint aliæ aliis imperfectiores. Atquì non possibile tantùm, sed etiam necesse est creatura quælibet à summâ perfectione plus minusve distet.

Idem de malo morali dicendum erit; nam malum morale est libertatis abusus. Atquì Deus homini potuit libertatem concedere ad bonum et malum flexibilem. Hæc quippè libertas non aliena est à sanctitate divinâ; bona est in se et in mente concedentis.

1° Quidem per malorum moralium permissio-

nem labe nullâ divina sanctitas inficitur, tùm quia in Deo non sunt, verùm in creaturis, tùm quia Deus propter ordinis amorem quem exuere non potest, impunita non relinquet peccata, sed ea pœnis afficiet vel in præsenti vel in alterâ vitâ.

2° Libertas bona est in se quia nullam homini injuriam infert : nam afferuntur felicitas assequenda et felicitatis assequendæ medium, si quidem per eam comparari possunt merita quibus æternum destinatur prœmium.

3° Bona est in mente concedentis; libertatem enim homini Deus non concessit, ut eam in pravos usus detorqueret, undè peccator fieret et infelix, sed potiùs ut liberâ voluntatis electione, naturæ rationali maximè accomodatâ, legem observaret divinam, atquè ita felicitatem æternam consequeretur. Ad omnes objectiones quæ contra divina attributa proponi solent sic respondet D. Fenelon : « La liberté de l'homme ne blesse point la sagesse, la bonté et les autres attributs divins. En effet, n'était-il pas bien digne de Dieu qu'il mît l'homme, par la liberté, en état de mériter? Qu'y a-t-il de plus grand pour une créature que le mérite? Le mérite est un bien qu'on se donne par choix, et qui rend l'homme digne d'autres biens d'un ordre supérieur. Par le mérite l'homme s'élève, s'accroît, se perfectionne, et engage Dieu à lui donner d'autres biens proportionnés, qu'on nomme récompense. Cette succession de degrés par où l'homme monte, et par où il peut mériter

la béatitude, n'est-elle pas convenable à la sagesse et à la bonté de Dieu? n'est-elle pas propre à embellir son ouvrage? Il est vrai que l'homme ne peut mériter sans être capable de démériter ; mais ce n'est point pour procurer le démérite que Dieu donne la liberté : il ne la donne qu'en faveur du mérite; et c'est pour le mérite, qui est son unique fin, qu'il souffre le démérite, auquel la liberté expose l'homme. C'est contre l'intention de Dieu, et malgré son secours, que l'homme fait un si mauvais usage d'un don si excellent, et si propre à le perfectionner. Donc la liberté de l'homme ne blesse point la bonté, la sagesse et les autres attributs divins. »

Mala physica, videlicet dolores et morbi, et moriendi necessitas sub unico ente explicari possunt. Nam principium summè bonum potest peccatum plectere, superbiam creaturæ conterere, justorum fidem et patientiam experiri ; potest suppeditare hominibus media quibus terrestria fastidiant, cœlestia sapiant, et æternam mercentur felicitatem.

Obj. Ea sub ente summè perfecto consistere non possunt quæ sine ordine et justitiâ decernuntur ; atqui mala physica, etc., sæpè enim contingit ut morbi, dolores et aliæ miseriæ probos et religiosos homines conflictent, dùm ab iis malis immunes sunt improbi, et supremi numinis contemptores.

Resp. Proposita ut solvatur difficultas, observandum est præsentem vitæ statum non esse fixum et permanentem, sed probationis statum, qui necessariam cum alterâ et meliori vitâ connexionem

habet, undè sequitur nullo modo læsam esse justitiam sapientiamque Dei.

Obj. Deus pro suâ sanctitate, necessariò peccatum odit: ergò tenetur illud impedire, quantùm in se est.

Resp. Nego consequens. Ratio est, quòd summum peccati odium in Deo non sit efficax illud impediendi voluntas, sed maxima illius improbatio; quemadmodùm amor quo Deus omnia virtutis opera prosequitur, efficax non est voluntas quâ statuerit ut existerent, sed eorum approbatio.

FINIS METAPHYSICÆ.

THESIUM
MORALIUM
COMPENDIUM.

THESIS PRIMA.

De scientiæ moralis definitione, divisione, utilitate, necessitate.

Moralis definitur scientia practica actus humanos ad honestatem dirigens. Nomen ducit à moribus; cùmque *mos* græcè vocatur Ἦθος, moralis vel ethica idem sonant.

Mores autem quædam sunt in bonum aut malum morale propensiones, vel nobis congenitæ, vel repetitis actibus comparatæ, quæ proindè actibus sive bonis sive malis præbent originem.

Hoc est moralis scientiæ propositum ut cor dirigat hominis; porrò spectatur homo vel abstractione à quolibet vitæ statu factâ, vel relativè ad hunc vel istum vitæ statum: hinc moralis dividitur in generalem et specialem.

Generalis ethica principia ex quibus oriuntur humani actus demonstrat, regulas statuit ad quas actus isti componi debent, et eorum perpendit qualitates.

Actuum humanorum principia dicuntur quæcumque ad ipsos formandos concurrunt.

Ethica specialis de variis seorsìm hominum officiis disserit. Cùm verò triplici sub respectu possit homo considerari, nempè ratione tùm ipsius, tùm cæterorum hominum, tùm Dei sui conditoris, hìnc triplex exsurgit officiorum genus.

In ordine ad se ipsum, duplicis generis sunt hominis officia, alia quæ pertinent ad animam, alia verò ad corpus.

Radix et fons omnium officiorum quibus ergà suam animam adstringitur homo est *suî dilectio, seu amor proprius;* hic amor, si secundùm legem dirigatur, omnium virtutum germen est et principium.

Relativè ad corpus, debet homo, quantùm fieri potest, curare ut sua corpori vita, sua integritas, suaque valetudo constet.

Officia quibus ergà cæteros homines obstringimur duplicis sunt generis, alia quæ generali humanitatis titulo nituntur, alia quæ societatem spectant.

Relativè ad Deum, homo tenetur illi cultum internum et externum rependere.

Quæ philosophiæ pars cæteras præceptorum utilitate et excellentiâ facilè vincit. Quid enim eâ disciplinâ utilius, quæ voluntatis actiones dirigit et perficit; quæ docet quid justum, quid injustum sit, quâ prælucente varios animi morbos detegere et sanare possumus, quæ nos ad summam veramque felicitatem conducere valet.

Quin imò moralis est necessaria, si quidem ex sententiâ oppositâ quam solertissimè et eloquenter defenderunt Hobbes, aliique philosophi, sequeretur nullas actiones ex suâ naturâ bonas vel malas esse, omnes verò ex se prorsùs indifferentes, Deum potuisse furta latrocinia, imò suî ipsius contemptum præcipere, societatem proindè ad quam ut posteà demonstrabitur, homo natus est, nullam habere, omni freno sublato, suæ existentiæ fundamentum (1). Horrendum illud consectarium refugit et detestatur omnium animis insita ratio.

(1) Que deviendrait, dit Rousseau, cette belle harmonie du monde politique, si les idées de la vertu n'étaient que des chimères? Que deviendrait la société du genre humain, si les lois n'avaient d'autre appui que la force?

THESIS II.

De actu morali. — Quænam sint actuum moralium motiva? — An omnia ad unum referri possint?

Actus quidam hominis fiunt citrà mentis attentionem et voluntatis arbitrium, et meritò appellari possunt *machinales :* alii verò à nobis humano modo agentibus, id est, cum rationis judicio voluntatisque consilio et deliberatione, actus humanos propriè constituunt et legibus subjici possunt. Hoc in casu actus morales vocantur.

Actûs moralitas ex suâ cum lege relatione ducit originem.

Actus humani, prout cum lege consentiunt aut ab eâ dissentiunt, moraliter boni aut mali dicuntur.

Actûs objectum, circumstantias, præthereà que finem propositum bona et licita esse quæcumque præscribit regula. Ad constituendam actûs moralem bonitatem hæc tria sunt necessariò requisita.

In fine præsertim constituitur bonitâs vel malitia actûs. Unde poeta

Quidquid agant homines intentio judicat omnes.

Finis definiri solet id cujus gratia fit aliquid, sive bonum verum aut apparens, cujus consecutionem inter operandum intendimus.

Dicimus *apparens* quià nihil amare volumus quàm quod nobis bonum apparet.

Unà confunduntur motiva et finis, etenim motiva et finis sunt quid unum et idem relativè ad actuum humanorum moralitatem.

Tria sunt præcipua actuum humanorum motiva: utile scilicet, jucundum et honestum.

Utile et jucundum bona fortunæ et corporis complectuntur, scilicet dignitates, honores, divitias, sanitatem et voluptates.

Honestum animi bona continet, scientiam videlicet et virtutem.

Hæc tria motiva ad id unum referri possunt nempè nostræ felicitatis cupiditatem.

Legitimus est ille beatitudinis appetitus, omnium humanorum actuum motivum; namque homo ad veram proprièque dictam beatitudinem destinatur, et satis patet hoc desiderium à Deo suam duxisse origiuem.

Beatitudo est possessio finis ultimi sui, et à *Boëtio* definitur: *Status bonorum omnium aggregatione perfectus.* In assignando illius felicitatis termino variæ fuerunt opiniones.

Hic animadvertendum est hanc felicitatem in fortunæ, animi et corporis bonis non sitam esse; nihil horum beatum efficere potest hominem.

Non honores et dignitates, tùm quià non sunt stabiles, nec à solis probis possidentur; tùm quià appetitum irritant, nedùm expleant; quis enim, cùm ad quemdam potentiæ gradum pervenerit, non ultrà procedere enitatur; tùm quià hominem

superiorum insolentiæ, æqualium invidiæ, inferiorum odio obnoxium reddunt. Hinc poeta :

Jure perhorrui
Latè conspicuum tollere verticem

Non divitiæ : cum labore enim comparantur, cum anxietate conservantur, cum dolore amittuntur. Cupiditatem stimulant, non satiant.

Crescit amor nummi, quantùm ipsa pecunia crescit;
Quò plus sunt potæ, plus sitiuntur aquæ.

Non sanitas et voluptates : Utrumque enim fluxum est, caducum, instabile, vel quatriduanæ febris igniculo evanescit. « Defectio virium (inquit Tullius) adolescentiæ vitiis efficitur sæpiùs quam senectutis. »

Sperne voluptates, nocet empta dolore voluptas.

Non scientia et virtus : Quantulæ enim sunt, quàm obscuræ, quàm variis erroribus admixtæ quas magnis laboribus consequimur scientiæ! quàm parùm valent ad eam explendam sciendi et cognoscendi cupiditatem quæ à Deo nobis insita fuit! virtus ipsa totam animam absorbere non potest : per illam tamen summam felicitatem adquirere possumus.

In Deo solo summum invenit homo bonum; Namquè Deus, quatenùs summa veritas, totam intellectûs verum inquirentis amplitudinem exhaurire, et quatenùs summa bonitas, immensa voluntatis bonum prosequentis desideria sistere potest.

THESIS III.

Est ne quædam actuum humanorum regula aut lex. — Quænam sit? — Habet ne fundamentum in discrimine essentiali quod bonum inter et malum morale existit?

Intelligentiâ et libertate homo præditus, cognoscere valet per illam quæ sibi conveniant vel non, per hanc inter plura quid seligendum sit, incœptos actus persequi vel ab illis desistere, et sic regulæ potest subjici.

Sed quæritur utrùm huic legi reipsà subjiciatur. Hanc priùsquam aggrediamur quæstionem, dicendum erit quid sit regula.

Proprio sensu, regula illud est instrumentum cujus ope ab uno puncto usquè ad alterum linea ducitur brevissima quæ propter hanc rationem *recta* vocatur.

Sensu figurato et morali, regula principium est quod homini præbet medium certum et breviatum, ad finem quem sibi proponit, perveniendi.

Omnia in rerum naturâ suam destinationem suumque finem habent ; quæque igitur creatura ad suum finem, per directionis principium quod sibi proprium est, ducitur. Hujus ordinis universaliterconstituti necessariò particeps esse debet homo, qui præcipuum tenetomnia inter entia quibus

circumdatur locum. Sive rationalis et intelligens, seu societatis membrum, seu deniquè ab ipso numine creatus cui suas facultates et statum debet consideretur homo, hæc omnia finem, destinationem et ideò normæ necessitatem indicant.

Quæ regula dicitur lex naturalis sive ratio.

Legis naturalis nomine intelligitur lumen nobis insitum, quo bonum et malum, justum et injustum secernimus; atqui in omnium animis ea lux emicat, suamque non à legibus civilibus, sed ab ipsâ naturâ trahit originem, ut ait *Tullius* « Quæ scilicet non scripta, sed nata, quam non didicimus, accepimus, legimus, verùm ex naturâ ipsâ arripuimus, hausimus, expressimus. »

Probatur legis naturalis existentia :

1° Ex unanimi omnium populorum consensu; Namque in eo consentiunt omnes omnium temporum gentes, ut actiones quasdam, tanquam bonas, alias autem, tanquam malas, vituperent ac detestentur. « Quæ natio (inquit Cicero) non comitatem, non benignitatem, non gratum animum et beneficii memorem diligit? Quæ superbos, quæ maleficos, quæ crudeles, quæ ingratos non aspernatur, non odit? »

2° Ex tacitâ virtutis approbatione. « Placet (inquit Seneca) suâpte naturâ, adeòque gratiosa virtus est, ut insitum sit etiam malis probare meliora : hinc illud Medeæ apud Ovidium : *Video melioraproboque, deteriora sequor.*

3° Ex conscientiæ stimulis, undè fit ut quisquis

aliquid fecerit principiis boni et justi contrarium, internis conscientiæ stimulis etiam invitus exagitetur.

4° Ex præcipuis motivis positivarum legum, quæ semper legem supponunt naturalem.

5° Ex illâ insatiabili cupiditate quam Deus animis hominum imposuit, et quam explere non possumus, nisi, ratione utentes, rerum naturam et relationes inter illam et nos deperiamus.

Ex dictis patet legem naturalem suum habere fundamentum in discrimine essentiali quod inter bonum malumque existit.

Carneades inter Veteres, Hobbes inter Recentiones hoc fundamentum legis naturalis evertere voluerunt, boni et mali moralis discrimen omninò repetendum esse contendentes ex hominum opinione, consuetudine et conventis arbitrariis, quibus sese invicem obstrinxerunt, ut sive privatorum, sive societatis utilitati consuleretur. Hinc juxtà ipsos, *sola utilitas est justi mater et æqui;* sublatisque hujusmodi pactis et legibus arbitrariis, nihil honestum esset aut turpe, nihil laudandum aut vituperandum.

Hanc horrendam doctrinam refellere facillimum est.

1° Ex necessariâ relatione quæ existit inter quasdam veritates practicas et alias speculativas. *Deus est summè bonus, ergò amandus est; Deus est sortis humanæ arbiter, ergò timendus est.* Quemadmodùm propositiones speculativæ sunt veræ veritate essentiali, ità quoque practicæ.

2o Ex illius sententiæ consectariis; si è conventionibus humanis dependeret lex naturalis quæ omnium positivarum legum est fundamentum, Nullo modo stare posset societas.

3o Ex Hobbes et illius sectatorum confessionibus; namque judicantes bonum esse servare fidem, legibus parere civilibus, malum verò illas violare, eo ipso principia immutabilia æternaque esse fatentur.

Obj. Apud varios populos varia sunt morum principia : ergò non existit lex naturalis.

Resp. Differentia boni et mali varia fuit circà secundaria, non autem circà prima principia. Itaque omnes gentes primis principiis constanter adhæserunt ; verùm errârunt aliquandò in applicatione horumce principiorum, seu in conclusionibus remotis, hoc est in principiis secundariis.

« Jetez, dit *J.-J. Rousseau*, les yeux sur toutes les nations du monde, parcourez toutes les histoires : parmi tant de cultes inhumains et bizarres, parmi cette prodigieuse diversité de mœurs et de caractères, vous trouverez les mêmes idées de justice et d'honnêteté ; partout les mêmes notions du bien et du mal. L'ancien paganisme enfanta des Dieux abominables qu'on eût punis ici comme des scélérats, et qui n'offraient pour tableau du bonheur suprême que des forfaits à commettre et des passions à contenter; mais le vice, armé d'une autorité sacrée, descendait en vain du séjour éternel; l'insinct moral le repoussait du cœur humain. En célébrant les débauches de Jupiter, on admirait la

continence de Xénocrate. La sainte voix de la nature, plus forte que celle des Dieux, se faisait respecter sur toute la terre.... Il est donc au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises. » (Emile, tom. II.)

Prætereà, ex unius vel alterius populi moribus et institutis de jure naturali non judicandum est. Gentes illæ debent haberi tanquàm monstra in ordine morali et politico: undè sic Rousseau. « Cet accord évident et universel de tous les hommes, ils l'osent rejeter contre l'éclatante uniformité du jugement des hommes; ils vont chercher dans les ténèbres quelque exemple obscur, comme si tous les penchans de la nature étaient anéantis par la dépravation d'un peuple, et que sitôt qu'il est des monstres, l'espèce ne fût plus rien. Mais que servent au sceptique *Montaigne* les tourmens qu'il se donne pour déterrer en un coin du monde une coutume opposée aux notions de la justice? Quelques usages incertains et bizarres, fondés sur des causes locales qui nous sont inconnues, détruiront-ils l'induction générale tirée du concours de tous les peuples opposés en tout le reste, et d'accord sur ce seul point? » (Emile, tom. III.)

Obj. Hæc principia justi et injusti, inquit *Helvetius*, vanæ sunt opiniones: Omnia sunt homini indifferentia præter illud quod ipsius interest. Quisque ad bonum publicum concurrit suì ipsius solo amore, et ideò nihil est *morale* in actibus hominis.

Resp. « *Tout est indifférent à l'homme, hors son intérêt propre!* D'où lui viennent donc, s'écrie *Rousseau*, ces transports d'admiration pour les actions héroïques, ces ravissemens d'amour pour les grandes âmes? Cet enthousiasme de la vertu, quel rapport a-t-il avec notre intérêt privé? Pourquoi voudrais-je être Caton abandonné par la fortune, plutôt que César triomphant? Il nous importe assurément fort peu que tel homme ait été méchant ou juste il y a deux mille ans; et cependant le même intérêt nous affecte, dans l'histoire ancienne, que si tout cela s'était passé de nos jours! Que me font à moi les crimes de *Catilina?* Ai-je peur d'être sa victime? Pourquoi donc ai-je de lui la même horreur que s'il était mon contemporain? Ah! c'est que nous ne haïssons pas seulement les méchans parce qu'ils nous nuisent, mais parce qu'ils sont méchans. Nous voulons être heureux, mais nous voulons aussi le bonheur d'autrui; et quand ce bonheur ne coûte rien au nôtre, il l'augmente. Enfin, l'on a, malgré soi, pitié des infortunés : on a vu quelquefois le voleur lui-même qui dépouille les passans couvrir encore la nudité du pauvre, et le féroce assassin soutenir un homme tombant en défaillance. »

» *Chacun concourt au bien public par amour de lui-même!* Mais d'ou vient que le juste y concourt à son préjudice? Qu'est-ce que sacrifier ses biens, sa liberté, son repos? Qu'est-ce qu'aller à la mort pour son intérêt? Nul, sans doute, n'agit que pour son bien; mais s'il n'est un bien *moral* dont

il faut tenir compte, on n'expliquera jamais par l'*intérêt propre* que les actions des méchans. Ce serait une trop abominable philosophie que celle où l'on serait embarrassé des actions vertueuses, où l'on ne pourrait se tirer d'affaire qu'en leur controuvant des intentions basses et des motifs sans vertu, où l'on serait forcé d'avilir *Socrate* et de condamner Régulus. Si jamais de pareilles doctrines pouvaient germer parmi nous, la voix de la nature et celle de la raison s'élèveraient incessamment contre elles, et ne laisseraient jamais à un seul de leurs partisans l'excuse de l'être de bonne foi. »

THESIS IV.

Quid lex et quotuplex? Quid lex naturalis? Quodnam sit obligationis principium?

Lex suum nomen habet à *ligando*, quià proprius illi effectus est subditos quasi ligare et òbstringere ad faciendum vel omittendum aliquid. Generaliter sumpta, definiri potest *regula agendorum* vel *omittendorum*. In eo sensu ratio suprema meritò legis nomen sibi vindicat. Quam ob causam philosophi admittunt æternam legem, quæ nihil aliud est quàm suprema ratio in Deo, et quæ ab æterno quid faciendum, quid non faciendum sit, continet. (1)

Strictiori sensu sumpta lex definitur, Regulâ à superiore jure imperante prescripta, et subditis manifestata, quasdam actiones vel jubens vel prohibens, præmiis vel pœnis propositis.

(1) Lex est ratio summa, insita in naturâ, quæ jubet ea quæ facienda sunt, prohibet que contraria; quæ sæculis omnibus ante nata est, quàm scripta lex ulla, aut quàm omninò civitas constituta... Hanc in opinione existimare, non in naturâ positam dementis est.... Tùm deniquè incipit lex, cum orta est; orta autem simul est cum mente divinâ: quamobrem lex vera atque princeps, apta ad jubendum et vetandum, ratio est recta summi Jovis. (De leg. lib. I et II.)

Lex definitur *regula*, ut distinguatur à transitoriis voluntatibus superioris, quæ propriè leges dici non possunt, quià universalitatis et perpetuitatis, ideam legis constituentium, characterem non præbent.

Dicitur *regula manifestata*, quià, ut lex obliget, innotescenda est ; id autem fieri non potest nisi promulgata fuerit. Prætereà lex statuitur instar regulæ ad cujus normam suas actiones exigere tenentur subditi : regula iis declaretur necesse est qui ad eam suos actus debent componere ; quamdiù enim in mente legislatoris latet recondita, nullam actionem regere potest.

Dicitur *præscripta à superiore*, quià propter suam obligandi vim differt à consilio quod ab amico vel ab æquali datur, et solummodò internam obligationem ex naturâ rerum derivatam præscribit, dùm lex et internam et externam obligationem imponit.

In quâcunque lege duæ sunt partes distinguendæ, una quæ jubet aut vetat aliquid, et vocatur *legis dispositio* ; altera quæ mercedem pollicetur vel pœnam statuit, et vocatur *sanctio*.

Ex dictis sequitur duo esse necessaria ut lex sit obligatoria : primò, ut à superiore deveniat, deindè ut inferioribus manifestetur, id est promulgetur.

Lex dividitur in legem naturalem et positivam.

Lex naturalis vocatur illa quæ in omnium mentibus insculpta est et cujus *Vis obligandi* nascitur ab ipsâ rerum hominumque naturâ.

Lex positiva est illa quæ, mentibus nostris non insita, ab aliquo legislatore extrinsecùs posita et constituta est.

Lex positiva vel Deum auctorem habet, et divina vocatur, vel proficiscitur ab homine, et nuncupatur humana.

Nunc quærendum est utrùm definitio legis conveniat legi naturali.

Ex unâ parte videas superiorem qui, suâ naturâ, omnibus ad auctoritatem legitimam constituendam pollet requisitis conditionibus; ex alterâ homines, creaturas intelligentiâ et libertate prædits, capaces boni et mali, præmiorum et pœnarum. Hæc omnia nonne satis indicant Deum ipsum legem naturalem nobis dedisse, et hanc legem naturalem meritò nomine legis donari.

Obligationis principium in ipsâ lege reperitur, cùm lex sit regula, et quæcumque regula per se ipsam sit obligatoria. Et quidem regulæ notio, ut deveniamus ad quemdam finem, medium certum et breviatum monstrat; quæque igitur regula quoddam indicat consilium; ille enim qui inconsultò ageret, solummodò ad agendum, neque lege neque normâ indigeret. Indè sequitur illum qui sibi finem proponit, et regulam ad finem conspirantem cognoscit, hanc certissimè sequi debere; alioquìn sibi ipsi contradiceret. Vellet enim eodem tempore, et non vellet; finem vellet et media rejiceret. Patet ergò regulam per se ipsam esse obligatoriam, et in lege ipsâ reperiri principium obligationis.

Attamen, si res ulteriùs repetamus, facilè intelligemus obligationis principium fluere ex jure imperandi cùm lex ab imperante constituatur.

Jus imperii est potestas naturales adhibendi vires ad alios dirigendos, secundùm rationem. È potentiâ beneficâ et sapienti derivatur.

Sic ex infirmitate subjectorum, et dominantis potentiâ suam ducit originem obligatio.

THESIS V.

Quinam sint legislatoris characteres? — An in Deo sint? —quænam sint dotes legem accipientis? — An iis homo præditus sit?

Ex legis definitione superiùs datâ, probatum est legem ex summâ auctoritate manare, quæ imperat et cui necessariò est parendum; Undè sic quæstionem resumere licet : Quænam sunt vera summæ auctoritatis fundamenta?

Summæ auctoritatis jus è summâ potestate fluit, sapienti simul et benignâ.

1° *È summâ potestate* diximus : omne enim imperium, omnemque naturalem et necessariam obedientiam excludit potestatis æqualitas; lexque ab æquali nobis lata pro consilio quodam habetur.

2° *Hæc debet esse sapiens potentia :* hanc enim ad nostram felicitatem media maximè accomodata cognoscere et seligere necesse est.

3° *Benignitas in eâ potestate requiritur*, ut generatim sit propensa ad omnes vias conferendas quæ nos ad felicitatem ducere possint.

Hic tres notandi sunt casus præter quos nullùs alius occurrit.

Ista potestas relativè ad nos vel indifferens, vel maligna, vel benigna erit.

In primo casu, quæstio evanescit; quantâcun-

que enim excellentiâ polleat ens ergà nos, si nostrî sit minimè studiosum, nec nobis leges dicere, nec nos ad obsequium adigere valet.

In secundo casu, rebellem se præbet ratio adversùs potentiam malignam, veluti adversùs hostem eò metuendum quò potentior est.

In tertio casu, naturâ subjicimur enti cui suppetunt omnes illæ dotes, quæ et rationis assensionem imperant et nos undiquè obligare possunt. Hoc est verum summæ auctoritatis fundamentum.

Quoniam verò in metaphysicâ Deum creatorem agnovimus, confitendum est illi Domino jus esse imperandi ; quis enim dubitet quin ens, quod necessariò existit, infinitâ potestate sit præditum ; quin quoque cùm omnia creaverit, omnia, prout libuerit, immutare vel etiam ad nihilum possit redigere.

Ex eo quòd omnium Deus sit auctor, sequitur omnia illi nota esse debere, causas et effectus, præsentia et futura. Quin imò ejus operum magnificentia, ordo et finis, infinitam sapientiam prædicant.

E potentiâ et sapientiâ defluit benignitas; etenim ignorantiam et debilitatem arguunt malitia, crudelitas et injustitia; etsi vel minimùm in varia, quibus circumdatur prodigia, et in se ipsum oculos homo conjiciat, beneficam ubiquè creatoris dextram agnoscet.

Summa igitur in Deo est legislatoris natura et vis propria.

Idea summi Domini ideam statuit subjecti ; is igitur subjectus est, qui alicujus imperio adstringitur.

Ex eo autem quòd potentia et beneficentia summum Dominum constituant, inferenda sunt in subjectis debilitas et infirmitas undè resultat obsequium.

Cùmque creaturam ratione præditam legibus adstringendi potestas summâ facultate nitatur illam feliciorem, si obediat, miseriorem, si non pareat, efficiendi; eo ipso supponitur hanc creaturam boni et mali, voluptatis et doloris esse capacem, et prætereà hunc felicitatis aut miseriæ statum augeri vel remitti posse.

His deficientibus, eadem creatura, in quibusdam circumstantiis, ad agendum cogi posset à potentiâ superiori; sed propriè non obligaretur.

Porrò, omnes subjecti dotes in homine reperiuntur, meritòque observatum est ideò illum à principio externo obligari posse, quòd naturâ entis superioris juris sit, quòdque, utpotè liber et intelligens, data sibi mandata scrutari et ad quascunque regulas se spontè fingere et accommodare possit.

THESIS VI.

De conscientià morali et de sanctione legis naturalis.

Conscientia nihil aliud est quàm ratio nostra nostrorum actuum conscia; conscii autem sumus nostrorum actuum, cùm factâ comparatione illorum cum lege, novimus eos licitos esse vel illicitos.

Conscientia quoque dicitur judicium ipsum quod de nostrarum actionum moralitate inferimus, ex certâ defluens ratiocinatione in quâ duæ comparantur propositiones, quarum altera legem, altera actionem continet; undè tertia concluditur quæ quidem judicium est de actionis nostræ qualitate illatum.

Supponit ergò conscientia notionem legis et specialiter legis naturalis quæ nostræ agendi rationis suprema debet esse regula, cùm sit fons omnis justitiæ primitivus.

Duplex conscientia distinguitur: antecedens et consequens, si quidem antequàm agamus et post quàm egerimus, de actionum qualitate judicamus. Sapiens igitur conscientiam antè et post factum, interrogare debet.

Conscientia dividitur in rectam et erroneam seu veram et falsam, in tutam et periculosam, in certam et non certam.

Recta seu vera ea est quæ ex principiis veris dictat aliquid licitum vel illicitum esse, quod reipsà tale est. Sic ille rectam habet conscientiam, qui putat ultione abstinendum esse.

Erronea seu falsa ea est quæ ex principiis falsis, reputatis pro veris, dictat aliquid esse licitum vel illicitum, quod reipsà tale non est.

Tuta conscientia illa est quæ peccandi periculum removet.

Periculosa conscientia illa est quæ peccandi periculo voluntatem objicit.

Conscientia certa est, cùm prudenter et sine ullo errandi periculo probabili judicat aliquid licitum vel illicitum esse, bonum vel malum.

Incerta est conscientia cùm non clarè ét distinctè ostendit quid sit licitum aut illicitum.

Conscientia incerta subdividitur in probabilem, dubiam, improbabilem, laxam et scrupulosam.

Conscientia probabilis dicitur ea quæ actionem aliquam bonam aut malam judicat ex argumentis verisimilibus quidem, sed quæ non omnem excludunt errandi formidinem.

Dubia est conscientia, quandò rationibus oppositis ità libratur, ut ignoret utrùm actio quædam licita sit an illicita.

Conscientia improbabilis illa est quæ plus pro falsitate quàm pro veritate militat.

Conscientia laxa dicitur ea quæ ex levibus tantùm causis, cupiditati faventibus, licitam esse actionem judicat.

Conscientia scrupulosa ea est quæ ex rationibus

levibus et prorsùs contemnendis cum quâdam anxietate judicat, vel suspicatur aliquam actionem illicitam esse.

Ex dictis concludendum est omnem conscientiam non esse morum regulam. Illa quidem sola potest reputari morum regula quæ agentem reddit moraliter certum de honestate suæ actionis. Sic conscientiæ tutæ, et conscientiæ certæ solummodò parendum est; cæteræ verò, probabilis, dubia, rejiciendæ sunt, utpotè morali peccandi periculo exponentes.

Facillimè intelligetur nunquàm licere adversùs conscientiam agere, etsi aliquandò quod eâ dictante geritur malum sit.

Supremum numen duas constituit legis naturalis sanctiones, quarum unam in terrâ, alteram in cœlo. Hâc in præsenti vitâ, legis naturalis sanctio conscientia est : hæc, jubente Deo, reum pœnâ afficit, et virum bonum mercede prosequitur.

« Chaque homme, inquit illustrissimus Chateaubriand, a au milieu de son cœur un tribunal où il commence à se juger soi-même, en attendant que l'Arbitre souverain confirme sa sentence. Si le vice n'est qu'une conséquence physique de notre organisation, d'où vient cette frayeur qui trouble les jours d'une prospérité coupable? Pourquoi le remords est-il si terrible, qu'on préfère souvent de se soumettre à la pauvreté et à la rigueur de la vertu, plutôt que d'acquérir des biens illégitimes? Pourquoi y a-t-il une voix dans le sang, une parole dans la pierre! Le tigre déchire sa proie et

dort; l'homme devient homicide et veille. Il cherche les lieux déserts, et cependant la solitude l'effraie; il se traîne autour des tombeaux, et cependant il a peur des tombeaux. Son regard est mobile et inquiet; il n'ose regarder le mur de la salle de festins dans la crainte d'y voir des caractères funestes. Tous ses sens semblent devenir meilleurs pour le tourmenter : il voit au milieu de la nuit des lueurs menaçantes; il est toujours environné de l'odeur du carnage; il soupçonne le goût du poison jusque dans les mets qu'il a lui-même apprêtés; son oreille, d'une étrange subtilité, trouve le bruit où tout le monde trouve le silence; et, en embrassant son ami, il croit sentir sous ses vêtemens un poignard caché. »

Qui legi naturali parent generaliter sanâ mente et valido corpore, quin imò animi tranquillitate et perfectione, aliorum amore et existimatione gaudent. His commodis verò privantur hujus violatores legis.

Illæ tamen naturales pœnæ et mercedes non sufficiunt ad constituendam legum naturalium sanctionem : mala enim quæ generaliter ex legum naturalium violatione oriuntur tantæ non sunt gravitatis ut in officiis retineant homines.

Deus etiam vitium approbare et virtutem rejicere meritò diceretur; si quidem dignitates, voluptates sæpe super impios, luctum, ærumnas, opprobrium super justos effundit; quædam deniquè sunt occasiones quæ non sinunt hominem fungi officio et legibus obtemperare naturalibus, nisi na-

turalium malorum gravissimo id est letho sese objiciat.

Alia ergò requiritur vita, in quâ propter suas actiones, vel puniatur vel mercede donetur homo; undè sequitur immortalitatem meram esse legis naturalis sanctionem.

THESIS VII.

Quænam sint officia ergà Deum adimplenda et quodnam eorum officiorum fundamentum? — De definitione et necessitate religionis.

Officia hominis ergà Deum sunt cultus internus et cultus externus.

Cultus internus in amore, timore, fiduciâ et adoratione consistit.

Cultus externus ille est qui corporis ministerio exercetur, quo suos ergà Deum pietatis et religionis sensus homo manifestat.

PROPOSITIO PRIMA.

Homines tenentur cultum internum Deo rependere.

Ad id tenentur homines quod postulant divinarum perfectionum excellentia, hominis natura, lex naturalis, vox conscientiæ et consensus populorum unaminis : atquì hæc omnia exigunt cultum Divinitatis internum.

1° Divinarum perfectionum excellentia : Nam Deus utpotè summè bonus, amore dignissimus est; utpotè summè potens, timendus est; utpotè beneficus rerum omnium arbiter, fiduciam me-

retur; utpotè ens omnibus præcellens, adorandus est.

2° Natura hominis: Namque immutabilis rerum ordo exigit ut homo eam quâ pollet amandi facultatem ad illud bonum convertat quo solo expleri potest voluntatis nostræ capacitas: atqui hujus modi bonum in solo Deo situm est.

3° Lex naturalis: etenim docet amandos esse qui boni sunt, et memorem animum benefactoribus deberi; atqui nulla sunt beneficia iis comparanda quæ in homines effundit summa Dei liberalitas. Nobis vitam concessit et datam conservat; ab illius munificentiâ defluxit quidquid facultatis, quidquid boni nobis inest.

4° Vox conscientiæ: nemo enim est benè cordatus, qui, si in Deum peccaverit et religionis officia spreverit, conscientiæ stimulos non sentiat.

5° Consensus populorum unanimis; nulla enim gens extitit unquàm adeò rudis et fera, quæ Deum quem agnoscebat non coluerit. « Sua (inquit Tullius pro Flacco) cuique civitati religio est; Deum quippè natura venerari novit; nec quisquam est homo qui lege quæ hoc præcipiat sit expers. »

Maximè notandum est hunc consensum unanimem neque à præjudiciis neque à cupiditatibus ortum habuisse, si quidem cultus internus cupiditatibus reprimendis et coercendis frenum sit efficacissimum, si quidem præjudicia, quandò cupiditatibus aversantur, neque universalia neque perpetua sint.

Objectio. Deus non indiget cultu hominis interno (1); ergò cultus iste necessarius non est.

Resp. Nego consequens ; Ordo postulat ut creatura obsequium suo creatori præstet.

Prætereà nonne Deus mundum condidit, quamvis eo non indigeret? Quidni ergò non potest cultum ab homine exigere, licet indè felicitati suæ nova quædam non fiat accessio.

Obj. Humanus cultus utpotè finitus Deo indignus est : ergò Deus non potest illum exigere.

Resp. Sublato Dei cultu, quamvis finito, læderetur æternus et immutabilis ordo quem Deus necessariò diligit; Quid enim inordinatum magis effingi potest quàm creatura rationalis, quæ nulla amoris, adorationis, obsequii, memoris animi indicia suo rependit Creatori cujus est tanta perfectio, tanta majestas, tanta munificentia.

PROPOSITIO SECUNDA.

Homines tenentur cultum externum Deo rependere.

1° Quià homines à naturâ ità comparati sunt, ut aliquem diligere non possint, quin amor ille in

(1) *Omnis enim per se divûm natura necesse est*
Immortali ævo summâ cum pace fruatur
Semota à nostris rebus, sejunctaque longè.
Nam privata dolore omni, privata periclis,
Ipsa suis pollens opibus, nihil indiga nostri,
Nec benè pro meritis capitur, neque tangitur irâ.
(Lucret. lib. I.)

signa quædam externa prosiliat; à laudibus, donis; aliisve testimoniis sese temperare non potest.

2° Quià iisdem fundamentis nititur cultus externus ac cultus internus, et præthereà Deus non tantùm animæ sed et corporis nostri creator est: ergò quemadmodùm ratione animæ Creatori obsequium debet homo, ità quoque ratione corporis. Corpus autem suo more cultum persolvere potest.

3° Quià cultus exterior maximè necessarius est ad augendam et confirmandam ergà Deum pietatem. Ità pendent homines à sensibus ut indigeant spectaculo quod majestatis invisibilis omnibusque cupiditatibus contrariæ injiciat in animis verecundiam. « On sent, dit Fénélon, la nécessité d'une cour pour un roi, et on ne veut pas reconnaître la nécessité infiniment plus grande d'une pompe pour le culte divin. C'est ne pas reconnaître le besoin des hommes. »

Ad omnes objectiones refellendas quæ proponi solent. (*Vide* Philosophiam Lugdunensem, 3e v.; Flotte, 3e vol.)

Concludendum est ex unâ parte naturam dei ejusque perfectiones, et ex alterâ statum naturalem hominis necessariò ab ente supremo dependentis, jus Dei in homines, et fundamenta cultûs interni et externi constituere.

Ex dictis, omnium officiorum hominis fundamentum reperitur in ejus firmâ adhæsione quibusdam veritatibus quarum præcipuæ sunt.—*Existit Deus orbis terrarum creator.* — *Deus omni genere perfectionum pollet.* — *Deus est summè providens*, etc.

Nunc deveniamus ad religionis definitionem; quæ quidem complexio est omnium officiorum quibus ergà Deum obstringuntur homines, ut mercede digni sint pœnamque effugiant.

« La religion, dit Burlamaqui, est le système, l'assemblage des sentimens et des devoirs que Dieu impose aux hommes par rapport à lui, pour sa gloire et pour leur bonheur, soutenu de l'espérance des récompenses et de la crainte des peines dans la vie à venir. »

Quantùm religio necessaria sit privatis hominibus et societati quis dubitare possit. Illa derivatur, ut anteà probavimus, ex statu hominis relativè ad Deum, et impossibile est homines sibi adquirere solidam et stabilem felicitatem, nisi ad conditionem præscriptam se fingant et accommodent. Tolle metum supremi Vindicis qui scelestos homines puniet, nihil aliud quisque reformidabit nisi hominum conspectum et pœnas legibus humanis constitutas. Tolle religionem, eo ipso funditùs evertuntur principia quibus nititur societas, nempè justitia, fides, dictorum conventionumque firmitas. (*Vide* Metaphysices thesim XIII.)

THESIS VIII.

Quænam sint officia hominis ergà semet-ipsum —Quodnam eorum officiorum fundamentum.

Cùm homo constet animâ et corpore simul conjunctis, utrumque servandum et perficiendum est.

Animæ duæ sunt facultates nempè intellectus et voluntas. Ad utriusque curam revocantur hominis ergà mentem suam officia.

Debet quisque cognoscere Deum et animum imbuere religionis morumque principiis: Quomodò enim veram felicitatem homo assequeretur nisi entis à quo dependet ejusque voluntatis cognitio daretur.

Homini præsertim enitendum est ut se ipsum suumque statum verè cognoscat. Tùm profectò intelliget quantùm sit necessarium prudenter agere; sibi proponere finem determinatum, possibilem et honestum, et media ad finem conducentia seligere; intelliget nostras, quantâcumque virtute polleant, angustiores esse facultates ut omnia complectantur.

Hinc præcipua opera danda est iis addiscendis quæ ad nostram artem nostrumque munus rectè obeundum necessaria sunt.

Quià voluntatis proprium est bonum appetere

et malum aversari, maximè cavendum est ne appetitus noster aliud quàm bonum sincerum prosequatur et aliud quàm malum verum refugiat; Non sinamus igitur nos apparentium bonorum imagine deludi; frenum cupiditatibus imponamus, in iis reprimendis et coercendis plurimùm diligentiæ adhibeamus, vitia emendemus, et sanæ rationis judicio affectus qui ex suâ naturâ sunt boni subjiciamus ut ad propriam flectantur destinationem (1).

Ne pluris æstimemus hæc omnia quæ ad felicitatem conducere videntur, divitias, honores, famam, gloriam, voluptates et scientias (2).

Nunc de officiis hominis relativis ad corpus dicendum erit.

Deus animam corporis conjunxit eâ lege ut servando corpori invigilaret. Consulens tam admirabili, tam fragili machinæ, anima sibi metipsi consulit; etenim rectissimè suo officio fungitur, cùm nulla perturbatione afficitur corpus cujus organa necessaria sunt ad spirituales ipsas operationes. Experientiâ constat, prout benè vel malè se habet corpus, eò vividiorem et rectiorem esse voluntatem (3).

---

(1) Voyez Flotte, 3e vol. — Philosophie de Lyon, 3e v., p. 100.

(2) Pour les détails, consultez les Elémens de droit naturel, par Burlamaqui, chap. IV.

(3) Il faut, dit Rousseau, que le corps ait de la vigueur pour obéir à l'âme; un bon serviteur doit être robuste. Je sais que l'intempérance excite les passions; elle exténue aussi le corps à la longue. Plus le corps est faible, plus il commande, plus il est

Curare igitur debet homo ut sua corpori vita, firmitas et valetudo constet, ipsiusque vires cibo potu et somno reficiat; quâ tamen in re modus requiritur et attendendum est quid necessitas postulet non verò quid voluptas suggerat.

Ex his legitimè concluditur vitandum esse quidquid vitæ præmaturum finem afferre potest, et homini in extremum discrimen adducto licitam esse defensionem.

Hæc omnia officia suum habent fundamentum *in sui ipsius legitimo amore*. Summam è naturâ et inexplebilem hausimus felicitatis cupiditatem; etenim ad hanc felicitatem omnes nostri referuntur actus. Nos metipsos naturali prosequimur amore et ideò effugimus quidquid nobis minatur malum et destructionem.

At verò illi legitimo amori certi statuendi sunt fines quos invenire licet per relationes hominis cum Deo cæterisque hominibus.

---

fort, plus il obéit: toutes les passions sensuelles logent dans des corps efféminés: ils s'en irritent d'autant plus qu'ils peuvent moins les satisfaire.

THESIS IX.

Suicidium et duellum vetita sunt.—Solventur objecta.

Propositio prima.

Illicitum est suicidium propriâ voluntate commissum (1).

Qui enim cruentas sibi infert manus ergà Deum est impius, ergà legem naturalem societatemque reus, ergà semet-ipsum crudelis.

1° *In Deum est impius*; etenim voluntati ejus rebellem se præbet, cùm supremum numen, hominem creando, illius existentiam sibi quodammodò vindicaverit quasi perfectionum suarum specimen. Quin imò jura divina sibi arrogat, cùm vita nostra tantùm sit depositum quod solus repetere potest qui solus concessit.

2° *Reus est in societatem*; eripit enim societati membrum utile, spem omnem et facultatem abjicit boni çujuscumque hominibus conferendi, et frangit pactum cum societate institutum.

3° *Reus est in legem naturalem*, quæ se ipsam insito nobis mortis horrore interpretatur, et omnes

(1) Voyez la Philosophie de Lyon, 3e vol., page 106, etc.; et celle de Flotte, page 92, etc.

homines ad suì tuitionem et curam impellit. Hanc legem suicida ignorare non potest : ut sibi necem pariat, armanda manus est adversùs corpus suum, velnt in alienum hostem. Eo ipso intelligit sibi met-ipsi denegatum fuisse summum vitæ imperium.

4° *Deniquè in se ipsum crudelis est;* illud ex antecedentibus fluit necessariò : nam si impius sit ergà Deum suicida, quæ sibi fata post mortem ad-promittere potest? Præsentia quidem declinat mala; at quantò deteriorem experturus conditionem ! Veteribus persuasum fuit in alterâ vitâ suppliciis acerbissimis cruciari miseros qui vitam temerè projiciunt. Sic Virgilius :

Proxima deindè tenent mæsti loca, qui sibi lethum
Insontes peperre manu, lucemque perosi
Projecère animas. Quàm vellent æthere in alto
Nunc et pauperiem pati, et duros perferre labores!
Fata obstant, tristique palus inamabilis undâ
Alligat, et novies Styx interfusa coërcet.

Obj. Se ipsum occidere fortitudinem demonstrat animi : ergò licitum est suicidium.

Resp. Qui se ipsum interficit, nedùm fortem, contrà abjectum animum indicat. Cur enim ità se gerit suicida, nisi quià paupertatem, morbos, dolores, miserias tolerare non potest? Hìnc Martialis :

Rebus in adversis facile est contemnere vitam;
Fortiter ille facit, qui miser esse potest.

Nequicquam proponerentur illustria quorumdam græcorum romanorumque suicidarum exempla; Catonis, Bruti, Cassii, Arriæ, Othonis, An-

tonii, Mithridatis, Annibalis, etc., eum dominâ Deshoulières responderem.

En grandeur, en courage on ne se connaît guère,
Quand on élève au rang des hommes généreux
Ces Grecs et ces Romains, dont la mort volontaire
A rendu les noms si fameux.
Qu'ont-ils fait de si grand? Ils sortaient de la vie,
Lorsque de disgrâces suivie
Elle n'avait plus rien d'agréable pour eux;
Par une seule mort ils s'en épargnaient mille.
Qu'elle est douce à des cœurs lassés de soupirer!
Il est plus grand, plus difficile
De souffrir le malheur que de s'en délivrer.

Obj. Aliquandò vita malum est nobis, nemini bonum : ergò licet eam abjicere.

Resp. Vita etiam gravissimis conflictata doloribus malum non debet censeri, quià non est existimandum hominem in hanc vitam tot miseriis obnoxiam temerè projectum fuisse. Præ immortalitate quid sint decem, viginti vel triginta anni. Labor et voluptas instar umbræ diffugiunt, vita fragilis per se ipsam nihil est, pretium ab usu dependet.

Aliundè nunquàm evenire potest aliquem iis versari circumstantiis in quibus sibi non habeat quædam ergà cæteros homines adimplenda officia : Undè sic J.-J. Rousseau compellit illum qui sibi meditatur necem. « Le suicide est une mort furtive et honteuse; c'est un vol fait au genre humain. Avant de le quitter, rends-lui ce qu'il a fait pour toi. Mais je ne tiens à rien, je suis inutile au monde. Philosophe d'un jour! ignores-tu que tu

ne saurais faire un pas sur la terre sans trouver quelque devoir à remplir, et que tout homme est utile à l'humanité par cela seul qu'il existe? Jeune insensé! s'il te reste au fond du cœur le moindre sentiment de vertu, viens que je t'apprenne à aimer la vie. Chaque fois que tu seras tenté d'en sortir, dis en toi-même : *Que je fasse encore une bonne action avant que de mourir?* Puis va chercher quelque indigent à secourir, quelque infortuné à consoler, quelque opprimé à défendre? Si cette considération te retient aujourd'hui, elle te retiendra demain, après demain, toute la vie? Si elle ne te retient pas, meurs, tu n'es qu'un méchant. »

PROPOSITIO SECUNDA.

Duellum illicitum est (1).

Duellista enim reus est ;

1° *Ergà Deum* cujus auctoritatem et jura usurpat æquè ac suicida.

2° *Ergà legem naturalem* quæ prohibet homicidium, præscribit injuriarum oblivionem, et ultionem vetat; quæ clamat vitam non esse deserendam nec eripiendam alteri, ne umbratilis offensa remaneat inulta ; quæ neminem in propriâ suâ causâ agnoscit judicem, quæ docet in gladii mu-

(1) Vous trouverez les développemens nécessaires, les objections et les refutations dans le 3e vol. de la Philosophie de Lyon, pag. 116; et dans le 3e vol. de la Philosophie de Flotte, pag. 157

crone sitas non esse virtutes, et mœchærophorum honestiorem non fieri quià maximâ pollet solestiâ.

3° *Ergà bonum publicum*, si quidem per illa certamina multi pereunt homines quibus tùm in bello tùm in pace patria ntereretur. « Non tantùm enim pretiosi sanguinis, ait *illustris Rollin*, longa bella exhauriunt, quantùm sæviente duellorum licentiâ, cruenta pax absumit. Neque enim grassatur, ut plurimùm, hæc delicata insanæ gloriæ cupiditas per abjecta et vilia capita, sed insidet in optimo quoque et generosissimo, et certissimum imperii columen evertit ».

Obj. Pro suâ vitâ servandâ hominem occidere licet : ergò idem dicendum erit pro suo tuendo honore, qui, ex omnium opinione, est aliquid vitâ melius.

Resp. Fateor equidem contemnendam esse vitam, si de vero honore ageretur; sed ille honor qui impellit homines ad seipsos invicem trucidandos fictitius est, aliorum utpotè inserviens existimationi quæ profectò non est judicandi vel agendi regula. « Le véritable honneur, dit J.-J. Rousseau, depend-il des lieux, des temps, des préjugés? Peut-il passer et renaître, comme passent et renaissent les modes? il a sa source éternelle dans le cœur de l'homme juste, et dans la règle éternelle de ses devoirs ».

» Or, qu'y a-t-il de commun entre la gloire d'égorger un homme et le témoignage d'une âme droite? et qu'elle prise peut avoir une vaine opinion d'autrui sur l'honneur, dont toutes les ra-

cines sont au fond du cœur? Quoi! les vertus qu'on a réellement périssent sous les mensonges d'un calomniateur? L'honneur du sage serait-il à la merci du premier brutal qu'il peut rencontrer? Une salle d'armes est donc le siége de toute justice? et toute offense est également bien lavée dans le sang de l'offenseur et de l'offensé. »

THESIS X.

Quid sit societas? An homo ad societatem sit natus? — Officia hominis ergà cæteros homines.

Societatis status est primitivus et innatus, in quo ab ipsâ manu Creatoris homo constitutus videtur. Ad quod propositum firmandum considerandæ sunt conditio hominis, facultates et propensiones.

Et primùm conditio. Varias hominis ætates perlustremus, numquàm sibi ipsi sufficit homo et aliorum ope semper indiget. Quomodo enim infans vitam sustentaret suam, nisi parentes illum lactarent, vestirent atque simul foverent. Nonne ferarum immanium præda crudeliter dilaniaretur, nonne sævarum victima tempestatum fieret, si statim atque lucis beneficio usus est, terrâ nudus exponeretur.

Quid illi juveni parentum suorum cæterorumque hominum ope destituto accideret? Ferox quoddam esset animal corporis et animæ suæ facultatum prorsùs ignarum.

Cùm virilem ætatem attigerit, in liberis quasi reviviscere cupiet atque eorum curam gerere desiderabit; quæ omnia societatem nonnullam requirunt.

Senex factus; eidem debilitati quâ infans ob-

noxius erit; qui si aliorum ope destitutus esset, morbis, omnisque generis infirmitatibus expositus, quin etiam remediis carens necessariis, fractus occumberet (1).

Quòd si ad facultates hominis proprias transeamus, has inutiles prorsùs esse, societate sublatâ, reperiemus; quid enim ei prodesset vocis sono, vultu, gestu, aliisve signis exterioribus varios animæ suæ sensus exprimere; quid ei prodesset innata ista facultas quâ ad meliora semper protendit atque iste genius scientiarum artiumque capax? Societate, inquam, sublatâ, vix cogitaret homo.

Propensiones ejus perpendamus. Pauci suorum consimilium communionem fugiunt, omnes ferè in amicorum sinu dolorem suum lætitiamque deponunt, pauci solitudinem requirunt; cuncti ingenitum laudis amorem qui ad grandia ducit intrà se nutriunt atque servant. Homo eximios

(1) Sic in omni ætate, aliorum officiis usquè indigemus. « Quo alio tuti sumus, ait Seneca, quàm quòd mutuis juvamur officiis? Hoc uno instructior vita, contràque incursiones subitas munitior est beneficiorum commercio. Fac nos singulos, quid sumus? Præda animalium et victimæ, ac imbellissimus et facillimus sanguis. Quoniam cæteris animalibus in tutelam sui satis virium est, quæcumque vaga nascuntur, et actura vitam segregem, armata sunt. Hominem imbecillitas cingit; non unguium vis, non dentium, terribilem cæteris fecit. Nudum et infirmum societas munit. Duas res dedit natura quæ illum ex obnoxio, validissimum facerent, rationem et societatem. Itaque, qui par esse nulli posset, si seduceretur, rerum potitur. Societas illi dominium omnium animalium dedit; societas terris genitum in alienæ naturæ transmisit imperium et dominari etiam in mari jussit. Hæc morborum impetus arcuit, senectuti adminicula prospexit, solatia contrà dolores dedit. Hæc fortes nos facit, quod licet contrà fortunam advocare. Hanc societatem tolle, te unitatem generis humani, quâ vita sustinetur, scindes ».

misericordiæ et beneficentiæ sensus in corde habet, quibus cæterorum calamitatibus commovetur, quibusque miseris opem ferre semper se paratum offert.

Quæ cùm ita sint, nemo hominem ad societatem esse natum inficias ibit.

At, inquiet aliquis, inter conditiones inæqualitatem affert societas, quod quidem juri naturali contrarium est, præterea cupiditates alit et sceleribus ansam præbet, ideò hominis felicitati adversatur societas.

Et primùm conditionum inæqualitas minimè juri naturali contraria est. Eam enim suadet ratio: liberâ nempè hominum voluntate fuit instituta, qui partem nonnullam suæ libertatis concedendam esse existimârunt, ut alteram tutè servarent. Nam nisi homines unius imperio vel plurium paruissent, vana fuissent jura, omnium salus in dubium venisset, nullum cupiditatibus frœnum leges injecissent, visque summum jus ipsa fuisset.

Sunt præterea legitimæ causæ quibus necesse fit ut homines, etsi ejusdem naturæ, originis atque destinationis, nihilominùs alii ab aliis pendeant. Et primùm nascendi conditio liberos parentibus subjicit : hoc enim præcipit natura omni tempore et omni loco. Quin imò homines, cùm primitiva vigeret libertas, normam administrandi omnium utilitati maximè consentaneam instituere debuerunt. Qualiscumque autem fuerit norma, necessariò principes, magistratus et judices, quibus unusquisque pareret fuerunt eligendi.

Sed est quæstioni præpositæ altera responsio. Nihil in rerum naturâ æquale; res enim ejusdem

generis, speciei ac formæ, seu animalia sint, etsi formâ similes videantur, nonnullum tamen discrimen majus minusve exercitatis oculis præbent. Ità quoque dici potest de hominibus: alii magnitudine, alii viribus præstant; idem de ingeniis, acutioribus in illis, in his obtusioribus; undè fit ut in jure naturali alii aliis parere debeant, prout quisque latiori vel arctiori sit præditus facultate. Ergò inæqualitas est naturalis.

Frustrà ad præcedentem confirmandam objectionem opponeretur societatem injustam esse, cùm ex eâ præsertim feroces nascantur tyranni, cùmque miseræ servituti pars hominum magna sit obnoxia: speciosa licet ista objectio rationis radiis depellitur; ratio enim votat rei cuilibet vitium ex abusu ejusdem natum attribuere. Excellentissima crimini dare instituta promptum ac facile esset, cùm nullum sit undè homo non possit funesta sibi vel aliis principia eruere. Ii qui auctoritatem abusivè exercuerunt, ii omnes qui suos consimiles in servitutem redegerunt, naturæ ipsius jura violârunt; quod quidem perspicere licet, si prima rerum origo repetatur.

Iis quæ ex cupiditatibus atque sceleribus promuntur breviter respondebo. Cupiditates non ex societate oriuntur. Illæ enim in corde hominis originem suam atque sedem habent: nascuntur simul et crescunt cum homine. Indè intellectu facillimum est homines institutum aliquod vitæ potissimum selegisse in quo libidines quæ omnium felicitati obstant, sin omninò era-

dicerentur, at saltem quantùm fieri potest, comprimerentur. Porrò clarum est societatis statum in quo leges vigent, atque legum violatores pœnis afficiuntur idoneum magis esse quam naturalem statum in quo pariter existunt cupiditates, sed nullò frœno coercitæ.

Hominem ad societatem natum esse jam satis probavimus, superest igitur ut officia nonnulla quibus ergà suos similes tenetur paucis verbis indicemus.

1o *Quod tibi fieri non vis alteri ne facias.* Enim verò homines eâdem naturâ et ratione sunt præditi et similibus pollent facultatibus, prætereà omnes ab uno eodemque Deo creati sunt, cujus imperio sunt subditi, et omnes deniquè ad eumdem tendunt finem. Quod quidem præceptum adeò necessarium est, ut eo neglecto omnis evertatur societas. Indè quoque sequitur, nos damnum alteri allatum resarcire teneri.

2o *Aliis benefaciendum.* Absque mutuo liberalitatis commercio societas nequaquam stare potest. Liberalitate enim amorem nobis ipsis proprium usquè ad alios protendimus.

3o *Beneficii memores simus oportet.* Nam si omnes amare cogimur, multò magis eos qui singulari nos prosecuti sunt studio et amore.

4o *Servanda fides.* Ideò pactis conventisque inter nos sancitis unusquisque nostrûm tenetur, nisi tamen adversùs leges et mores sancita fuerint.

Vide de cæteris potissimum Ciceronem, de Officiis, etc.; et Burlamaqui, de Jure naturali.

THESIS XI.

Quænam sint officia hominis in societate domesticâ adimplenda? Quodnam eorum fundamentum.

Homo naturâ liber primitivam temperare conditionem et per diversa instituta humanam vitam novâ quasi formâ induere potest. Indè oriuntur accessorii vel adventitii status quorum primus est domestica societas quâ nititur civilis, cùm gens familiarum plurium sit collectio.

Triplex distinguitur domestica societas, nempè conjugalis, paterna et herilis.

Societas conjugalis est illa quæ intercedit inter virum et mulierem, felicitatis assequendæ, quam sibi proponere debet quævis societas, et liberorum procreationis, propter quam sexuum diversitas in humano genere constituta est, causâ.

Bonum commune conjugalem societatem contrahentium requirit;

Virum et uxorem mutuo sese prosequi amore;

Maritum utpotè fortiorem et sapientiorem auxilium uxori præstare quâlibet occasione;

Uxorem marito esse subditam; penes enim illum est auctoritas, in quo residet benefica potentia.

Ut autem mutuus inter conjuges amor foveatur, vir debet, quantùm fert ratio, uxori benignum sese et obsequiosum præbere; debet eam rerum

domesticarum participem facere, sed ità ut auctoritatem præcipuam semper retineat.

Maritus igitur et uxor fidem servent, vitam sub eodem tecto degant, et simul educationi invigilent liberorum.

Societas paterna ea est quæ inter parentes et filios intercedit.

Officiorum parentum reperias fundamenta in amore sui ipsius usquè ad liberos prolato, ad societatis utilitatem.

Tenentur parentes diligere, alere et educare liberos, illisque adultam ætatem assecutis, vitæ institutum cuique, pro suâ conditione, proponere, et pro uniuscujusque indole disciplinis vel artibus illos imbuere.

Auctoritas parentum beneficâ nititur auctoritate, si quidem jus imperii, ut anteà probatum est, ex unâ parte stat in beneficâ potentiâ superioris, et ex alterâ in debilitate et inopiâ inferioris.

Hinc defluunt liberorum officia quæ ad quatuor præcipuè revocari possunt, reverentiam scilicet, amorem, obsequium et auxilium.

Societas herilis est illa quæ inter herum et famulum existit.

Quamvis eamdem naturam homines habeant, diversas tamen partes sequuntur quas fors non verò voluntas dedit.

Rebus domesticiis alii vacare nequeunt, sive quià plus habent agri quàm colere possint, sive quià obstant diversi generis curæ, vel mala valetudo.

Ex alterâ parte multi ad sibi comparanda quæ sint vitæ necessaria, et brachiis uti, et omnem quâ pollent industriam, in aliorum gratiam, præstare coguntur. Indè quædam nascitur servitus.

Dominorum in famulos officia ex eodem fonte oriuntur quo paterna auctoritas et pacto sociali reguntur.

Dominus jus habet imperii in famulum dummodò bonus et justus sit.

In servo ergà Dominum fidelitas et obsequium requiritur (1).

(1) Nous renvoyons nos lecteurs aux *Élémens du droit naturel* de Burlamaqui.

FINIS ETHICÆ.

TABLE DES MATIÈRES.

LOGIQUE.

THESIUM METAPHYSICARUM COMPENDIUM.

THESIUM MORALIUM COMPENDIUM.

FIN DE LA TABLE.

IMPRIMERIE DE CARPENTIER-MÉRICOURT,
Rue de Grenelle-Saint-Honoré, n° 59.



